平井俊榮博士古稀記念論集

三論教学と仏教諸思想

春秋社

平井俊榮博士 近影

平井俊榮博士に献ず

平井俊榮博士　略歴

本籍地　岩手県下閉伊郡山田町豊間根一四—三三
現住所　東京都稲城市押立三五一

昭和五年十一月二十日　岩手県雫石町において生る

学　歴

昭和二十三年　三　月　岩手県立盛岡中学校卒業
昭和二十三年　四　月　第二高等学校文科入学
昭和二十四年　三　月　第二高等学校文科一年修了
昭和二十四年　四　月　東北大学文学部入学
昭和二十四年十二月　東北大学文学部中途退学
昭和二十九年　四　月　駒澤大学仏教学部入学
昭和三十三年　三　月　駒澤大学仏教学部卒業
昭和三十三年　四　月　東京大学大学院人文科学研究科印度哲学専攻修士課程入学
昭和三十六年　三　月　東京大学大学院人文科学研究科印度哲学専攻修士課程修了
昭和三十六年　四　月　東京大学大学院人文科学研究科印度哲学専攻博士課程進学

昭和三十九年　三　月　　東京大学大学院人文科学研究科印度哲学専攻博士課程満期退学

職　歴

昭和三十九年　四　月　　駒澤大学仏教学部助手兼講師
昭和四十一年　四　月　　駒澤大学仏教学部専任講師
昭和四十五年　四　月　　駒澤大学仏教学部助教授
昭和四十八年　四　月　　東京大学文学部講師（非常勤、昭和五十年三月まで）
昭和　五十　年十一月　　東京大学東洋文化研究所講師（非常勤、昭和五十一年三月まで）
昭和五十一年　四　月　　駒澤大学仏教学部教授（現在に至る）
昭和五十三年　四　月　　駒澤大学大学院人文科学研究科修士課程仏教学専攻教授（現在に至る）
昭和五十五年　四　月　　駒澤大学大学院人文科学研究科博士後期課程仏教学専攻教授（現在に至る）
昭和五十六年　四　月　　愛知学院大学文学部講師（非常勤、昭和六十年三月まで）
昭和五十七年　四　月　　日本大学文理学部講師（非常勤、昭和五十八年三月まで）
昭和五十七年　十　月　　東京大学東洋文化研究所講師（非常勤、昭和五十八年三月まで）
昭和五十八年　四　月　　駒澤大学仏教学部長（昭和六十一年三月まで）
昭和五十八年　四　月　　学校法人駒澤大学理事・評議員（平成五年三月まで）
昭和　六十　年　四　月　　早稲田大学大学院文学研究科講師（非常勤、平成元年三月まで）
昭和六十一年　四　月　　駒澤大学・駒澤短期大学副学長（平成二年三月まで）
昭和六十一年　四　月　　曹洞宗宗学研究所副所長（平成五年三月まで）
昭和六十一年　四　月　　曹洞宗教化研修所副所長（平成五年三月まで）

平成　二　年　四　月　　駒澤大学・駒澤短期大学学長（平成五年三月まで）

委員・学会役員等（就任・辞任の年月は省略す）

仏教思想学会理事
日本印度学仏教学会理事
日本仏教学会理事
日本宗教学会評議員
文部省学術審議会専門委員
日本私立大学連盟評議員
大法輪石原育英会評議員
大蔵経学術用語研究会委員
仏教学術振興会理事

学位・栄誉

昭和四十九年十二月　　文学博士（東京大学）
昭和四十二年　六　月　　日本印度学仏教学会賞
昭和五十五年　六　月　　日本学士院賞（共同研究『倶舎論索引』Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ、平川彰氏等四氏と受賞）
平成　九　年　六　月　　鈴木学術財団特別賞（『法華玄論の註釈的研究』・『続法華玄論の註釈的研究』）

平井俊榮博士　著作目録

著　書

『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』　春秋社　一九七六・三
『法華文句の成立に関する研究』　春秋社　一九八五・二
仏教経典選第二巻『般若経』　筑摩書房　一九八六・五
『法華玄論の註釈的研究』　春秋社　一九八七・二
『大乗仏典』〈中国・日本篇〉第二巻「肇論・三論玄義」　中央公論社　一九九〇・九
『続法華玄論の註釈的研究』　春秋社　一九九六・二

監　修

『三論教学の研究』　春秋社　一九九〇・一〇

共　著

アジア仏教史・日本編Ｉ『飛鳥奈良仏教』　佼成出版社　一九七二・三
『阿毘達磨倶舎論索引』Ｉ　大蔵出版　一九七三・三
『阿毘達磨倶舎論索引』II　大蔵出版　一九七七・三

『阿毘達磨俱舍論索引』III　大蔵出版　一九七八・三
新国訳大蔵経『成実論』I　大蔵出版　一九九九・二
新国訳大蔵経『成実論』II　大蔵出版　二〇〇〇・七

論文

「変易生死の観念の成立と展開——如来蔵仏教との関連をめぐって」『印度学仏教学研究』第一一巻第二号　一九六三・三
「初期禅宗思想の形成と三論宗」『宗学研究』第五号　一九六三・四
「二諦説より見たる吉蔵の思想形成」『印度学仏教学研究』第一二巻第二号　一九六四・三
「三論学派の源流系譜——嘉祥における関河旧説をめぐって」『東方学』第二八輯　一九六四・九
「三論教学成立史上の諸問題——南斉・智琳「中論疏」について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二三号　一九六五・三
「中観論疏と嘉祥大師」『大正新脩大蔵経会員通信』第四四号　一九六五・九
「嘉祥大師吉蔵の基礎的研究——著述の前後関係をめぐって」『印度学仏教学研究』第一四巻第二号　一九六六・三
「中国三論宗の歴史的性格（上）——特に中国仏教における宗派の成立をめぐって」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二四号　一九六六・三
「吉蔵における二智の構造」『印度学仏教学研究』第一五巻第二号　一九六七・三
「中国三論宗の歴史的性格（中）——嘉祥大師と摂嶺相承」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二五号　一九六七・三
「止観寺僧詮とその門流」『印度学仏教学研究』第一六巻第二号　一九六八・三
「中国三論宗の歴史的性格（下）——吉蔵と智顗・隋唐新仏教者としての意識と思想をめぐって」『駒澤大学仏教学部研究

紀要』第二六号　一九六八・三
「三論略章について」『印度学仏教学研究』第一七巻第二号　一九六九・三
「吉蔵『二諦章』の思想と構造」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二七号　一九六九・三
「中国仏教における不空の概念」『印度学仏教学研究』第一八巻第二号　一九七〇・三
「吉蔵『二諦章』の思想と構造（続）」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第二八号　一九七〇・三
「三論学派における涅槃研究の濫觴」『印度学仏教学研究』第一九巻第二号　一九七一・三
「横超慧日編・北魏仏教の研究（書評）」『仏教学セミナー』第一三号　一九七一・五
「一行三昧と空観思想」『曹洞宗研究員研究生研究紀要』第三号　一九七一・一〇
「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究（上）」『南都仏教』第二七号　一九七一・一二
「中観論疏における涅槃経の引用」『駒澤大学仏教学部論集』第二号　一九七一・一二
「中国仏教者の国家意識と涅槃経」『日本仏教学会年報』第三七号　一九七二・三
「吉蔵著『大般涅槃経疏』逸文の研究（下）」『南都仏教』第二九号　一九七二・一二
「吉蔵撰『涅槃経遊意』国訳」『駒澤大学仏教学部論集』第三号　一九七二・一二
「中論疏記引用の漢訳中論注釈書」『印度学仏教学研究』第二一巻第二号　一九七三・三
「吉蔵教学の基礎範疇——因縁釈と理教釈」中村元博士還暦記念論集『インド思想と仏教』春秋社　一九七三・一一
「吉蔵と北土三論師」『駒澤大学仏教学部論集』第四号　一九七三・一二
「吉蔵と中仮および中仮師」『印度学仏教学研究』第二二巻第二号　一九七四・三
「吉蔵の経典観と引用論拠」『東京大学東洋文化研究所紀要』第六五冊　一九七五・二
「実相と正法——吉蔵における法の観念と体系」（平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』春秋社　一九七五・一〇

「〈無住〉の概念の形成と展開」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三四号　一九七六・三

「中観論二十七品別釈解題」　増補改訂『日本大蔵経』第九七巻解題Ⅰ　一九七七・六

「中観論疏記解題」　増補改訂『日本大蔵経』第九七巻解題Ⅰ　一九七七・六

「十二門論疏解題」　増補改訂『日本大蔵経』第九七巻解題Ⅰ　一九七七・六

「十二門論疏抄出解題」　増補改訂『日本大蔵経』第九七巻解題Ⅰ　一九七七・六

「新北米大学事情――U・B・Cとアメリカの大学」『駒澤大学仏教学部論集』第八号　一九七七・一〇

「『大乗三論大義鈔』の著者玄叡について」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三六号　一九七八・三

「神会語録と本有今無偈論（一）」『三蔵』第一六一号　一九七八・九

「神会語録と本有今無偈論（二）」『三蔵』第一六二号　一九七八・九

「吉蔵の仏身論――三身説を中心に」『仏教学』第六号　一九七八・一〇

「三経義疏と吉蔵疏」『印度学仏教学研究』第二七巻第二号　一九七九・三

「平安初期における三論・法相角逐をめぐる諸問題」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第三七号　一九七九・三

「中国仏教と体用思想」『理想』第五四九号　一九七九・二

「牛頭宗と保唐宗」　講座敦煌第八巻『敦煌仏典と禅』大東出版社　一九八〇・一一

「吉蔵と智顗――経典註疏をめぐる諸問題」『東洋学術研究』第二〇巻第一号　一九八一・四

「吉蔵と智顗――五百由旬の解釈をめぐる若杉説への反論」『駒澤大学仏教学部論集』第一二号　一九八一・一〇

「三論思想における空観」　仏教思想七『空』（下）　平楽寺書店　一九八二・四

「鎌倉時代の三論教学」『金澤文庫研究』第二六九号　一九八二・九

「三種般若説の成立と展開」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四一号　一九八三・三

「般若思想と三論宗・禅宗」　講座大乗仏教第二巻『般若思想』　春秋社　一九八三・一二

「法華玄義と法華玄論」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四二号　一九八四・三
「三論宗と成実宗」平川彰編『仏教研究入門』大蔵出版　一九八四・六
「『法華文句』の四種釈と吉蔵四種釈義」平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』春秋社　一九八五・六
「南都三論宗史の研究序説」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四四号　一九八六・三
「中国仏教の形成」講座東洋思想第一二巻『東アジアの仏教』岩波書店　一九八八・六
「三論教学の歴史的展開」『三論教学の研究』春秋社　一九九〇・一〇
「三経義疏の成立と吉蔵疏」『三論教学の研究』春秋社　一九九〇・一〇
「高僧伝の注釈的研究」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四九号　一九九一・三
「高僧伝の注釈的研究（Ⅱ）」『駒澤大学仏教学部論集』第二三号　一九九二・一〇
「高僧伝の注釈的研究（Ⅲ）」『駒澤大学仏教学部論集』第二四号　一九九三・一〇
「高僧伝の注釈的研究（Ⅳ）」『駒澤大学仏教学部論集』第二五号　一九九四・一〇
「高僧伝の注釈的研究（Ⅴ）」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五三号　一九九五・三
「東アジア仏教の仏陀観」シリーズ東アジア仏教第一巻『東アジア仏教とは何か』春秋社　一九九五・四

共著（論文）

平井俊榮・伊藤隆寿「安澄撰『中観論疏記』校註——東大寺古写本巻六末」『南都仏教』第三八号　一九七七・五

目次

三論教学と仏教諸思想

鳩摩羅什の中観思想――『青目釈中論』を中心に

伊藤　隆寿

一　問題の所在

本稿は、鳩摩羅什の仏教思想解明の一環として、彼の中観思想の特質を明らかにしようとするものである。私は先に羅什の仏教思想について、「妙法」と「実相」という二つの訳語を取り上げて批判的考察を加えた[1]が、そこでは中国思想との関連性を視点とし、またインド仏教あるいは経論本来の意味との異同を確認するということが中心であった。したがって充分に論じ尽されない部分が残ったように思う。特に「実相」については、羅什の翻訳した経論において頻出する語であり、思想用語としても重要で、とくに平井俊榮博士が「実相と正法――吉蔵における法の観念と体系[2]」において吉蔵の諸法実相観を明らかにされて、その中で吉蔵は「諸法実相をもって正法となす」と述べた[3]ことを指摘され、それについて、

諸法実相を正法と表現したことは吉蔵において全く独自なことであって、これは、大乗経論はもとより、他の中国仏教者においても例をみないことなのである。

と述べられたことは、誠に重要なことである。吉蔵をして「正法」とまで言わしめた「諸法実相」とは一体何なのか、それは中国仏教においていかなる意味をもつのかを明らかにしなければならない。そこで本稿では、第一に『青目釈中論』を取り上げて、その「実相義」を明らかにしたい。[4]『中論』を最初に検討対象とするのは、言うまでもなく羅什の仏教思想は大乗仏教を立場とし、しかも中観思想をその基本にしていたと推察するからである。

ところで、羅什の仏教思想を考える際に、一つの困難に遭遇する。それは彼の単独の著書が皆無であること。[5]わずかに『大乗大義章』と断片的な『維摩経』の注釈が残されているだけである。彼の経歴を見れば、阿含経・アビダルマ論書・律蔵・大乗経論等を学んだとされるから、訳出した経律論のすべてに通暁していたことは言うまでもないが、いわゆる小乗から大乗への転向を認め、伝記に記されたことからすれば、彼の仏教思想の根幹は、阿含やアビダルマを基礎としつつも般若経と中・百二論にあったと推察される。ここで考察の対象とする『青目釈中論』は、彼の思想形成において最も重要な位置にあると思われるが、しかし『青目釈中論』をもって羅什の思想そのものとは言えないわけで、本稿でもあくまで『青目釈中論』を媒介として羅什の中観思想を推察するという限界がある。むしろ表題を「青目釈中論の考察」とするのが妥当なのかもしれないが、私の研究の目的は羅什の思想解明にあるので、右のような困難を認識した上で、あえて羅什を表に出したことを了解いただきたい。

次に、先の拙論において、羅什の仏教思想については未解明の問題も多く、たとえば彼の空思想はインド仏教あるいはチベット仏教の思想系統からすれば、どの系統の大乗仏教を学び、どの流れに位置づけられるのか、と問題提起した。その後この課題を明らかにする上で大変重要な研究成果が公になった。それは松本史朗氏の『チベット仏教哲学』（一九九七年、大蔵出版）である。この書によって、チベット仏教、とくに中観学派の思想が明らかになったのみならず、著者自らが「むすび——チベット仏教哲学の意義」に述べるように、単にチベット仏教を学ぶ者のみならず、インド・中国さらに日本仏教を学ぶ者にとっても大きな意味をもつ画期的な研究である。中国仏教に関して言えば、羅什の空思想（中観思想）及び以後の中国における空思想の展開を、インドからの大きな仏教思想の流れの上に位置づけようとす

るとき、松本氏の書は必ず読まれなければならない。松本氏の研究成果を私の問題意識（当面の課題）によってまとめれば次の二点である。

一つは、インドからチベットにおける中観思想の主流は「離辺中観説」であることを論証し、その思想的特色を明確にしたことである。従来の分け方でいえば自立派の最初に位置するバーヴィヴェーカ（六世紀）も帰謬派のチャンドラキールティ（七世紀）もともに離辺中観説であることが明らかにされている。そしてその思想的特色は次のように説明されている。

「離辺中観説」とは、「有にあらず無にあらずという見解」とも呼ばれるもので、〝最高の実在は「有」と言うことも、「無」と言うこともできず、一切の言葉や分別や辺を離れている〟と説くものである。(6)

この松本氏の離辺中観説についての研究成果は当初『東洋学術研究』二一—二（一九八二年）に「チベットの中観思想——特に離辺中観説を中心にして」という題で発表されたもので、この論文の抜刷を頂戴して一読したとき、この思想が三論宗の吉蔵の思想と全く一致することを知り、中国の中観思想をインド・チベットの中観思想の展開の上に位置づける上での重要な示唆を与えられたのであり、私の研究課題となったのである。

二つ目は、ツォンカパの中観思想の解明がなされたことで、その特色は離辺中観説を批判したことである。『道次第大論』からの引用文は、ツォンカパの思想の本質を明示する決定的な文章であるので、次に示しておこう（今は松本氏の引用にあるチベット語は略すことを諒とされたい）。

自性を排除するのみのもの（＝絶対否定の空性）によって、その対象をどうして否定する必要があろうか。そのように理解すること（＝自性は無いと理解すること）は、〔人法の〕二我において相に執着することの対治なのであって、それには、相に執着することの匂いすらも無いからである。このような理解さえも過失であると見て、善い分別と悪い分別のいずれをも否定するならば、中国の戒和尚の説を樹立したいと願っていることは、明白である。(7)

つまりツォンカパは、「分別」を「善い分別」と「悪い分別」に分け、「無自性・空」という善い分別（正しい判断・

理解）は否定すべきでないと言うのである。中国の戒和尚はサムイェーの宗論における摩訶衍のことで、その思想的立場が羅什以後三論教学を経て形成確立されたものであることを想起すべきであり、右のツォンカパの言明は、中国仏教あるいは今日の仏教の常識からすれば、「思想史的には真に革命的な転回を示している」[8]のである。この点、ジョアキン・モンテイロ氏によって指摘されたように[9]、「無明」を「邪分別」と規定した『成実論』の思想はまさに注目に値する。『青目釈中論』も『成実論』も共に羅什が訳したものである。ここに羅什訳諸経論に対して新たな視点から検討を加える意義と必要性が生じるのである。

以上のような諸点を考慮しつつ、『青目釈中論』の思想を考察し、羅什の仏教思想の本質を解明する一助にしたいと思う。

二 『青目釈中論』による造論の目的

羅什訳『青目釈中論』が、中国・日本の仏教に与えた多大なる影響を誰もが認め、極めて重要とされながらも、従来の中観思想の研究史において正当な位置づけがなされておらず、その思想的解明も十分に行なわれていないのは甚だ不可解なことであろう。恐らく、注釈者の青目が全く不詳の人物であること、テキストが漢訳のみであること、インド・チベットの中観思想の研究がいまだ充分に行なわれていなかったことなど、その理由として考えられる。しかし近年におけるインド・チベットの中観思想の研究には目覚ましいものがあり、その成果を基礎として中国での中観思想を見直す状況が整えられて来たのである。単に羅什訳の訳語上の問題に止まらず、青目の思想を明らかにすることは、結果として羅什が学び身につけたであろう中観思想の内容を明瞭にすることに連なると思われる。

そこで第一に、青目は『中論』が製作された理由・目的をどのように理解していたかを見ることによって、青目自身の基本的仏教観を確認しておくことにしたい。

「観因縁品」第一の冒頭で、いわゆる「八不偈」と「帰敬偈」が掲げられたあと、青目は造論の目的を次のように解説する。

問曰、何故造此論。答曰、有人言万物従大自在天生。有言従韋紐天生。有言従和合生。有言従時生。有言従世性生。有言従変生。有言従自然生。有言従微塵生。有如是等謬故堕於無因邪因断常等邪見、種種説我我所、不知正法。仏欲断如是等諸邪見、令知仏法故、先於声聞法中説十二因縁、又為已習行有大心堪受深法者、以大乗法説因縁相、所謂一切法不生不滅不一不異等、畢竟空無所有。如般若波羅蜜中説。(大正蔵三〇巻、一頁中)

ここで注意されるのは、外道と仏教との区別と、仏教内での声聞と大乗との区別である。仏教が外道の無因邪因・断常等の邪見及びアートマン説に対する批判として興起したとする点は常識的な理解として認め得る。そして仏は外道批判として声聞法中において十二因縁を説き、さらに大乗法において因縁の相(八不)を示して畢竟空・無所有を説いたという。ここに声聞法(小乗)と大乗法との対比・区別がなされ、しかも「已に習行し大心有りて深法を受くるに堪うる者」との表現から、大乗(菩薩)と小乗(声聞)に優劣・深浅を認め、両者の機根の相違が意識され、大乗を立場とする青目の意図が読み取れるであろう。さらに重要なことは「帰敬偈」に「能説是因縁、善滅諸戯論」とあって、確かに八不を指して「縁起(因縁)」と呼んではいるが、その内容が釈尊の十二支縁起説を指すものでないことは青目の釈からも明らかである。縁起説はあくまで声聞法として規定されている。したがって大乗法としての因縁の相である八不は、「善く諸の戯論を滅す」るものであって、青目釈の「畢竟空無所有」を示すものなのである。つまり相対分別の否定(無分別)を意味するのにほかならない。ナーガールジュナは自己の思想的立場として釈尊と同じ縁起説を説いたであろうか、との疑問が生じる。

青目はさらに続けて次のように述べる。

仏滅度後、後五百歳像法中、人根転鈍、深著諸法、求十二因縁五陰十二入十八界等決定相、不知仏意、但著文字、聞大乗法中説畢竟空、不知何因縁故空、即生疑見、若都畢竟空、云何分別有罪福報応等。如是則無世諦第一義諦。

取是空相而起貪著、於畢竟空中、生種種過。龍樹菩薩為是等故、造此中論。(同、一頁中下)

これは『中論』製作の理由が、アビダルマにおける諸法への執着・文字への執着に求められ、それらの破洗こそが『中論』の目的とされている。しかもアビダルマの立場では「二諦」が成立しないというのは、『中論』ないし中観思想において二諦説が重要な位置にあることを示唆する。

以上のような青目の仏教観は、吉蔵などの解釈を見るまでもなく、中国の中観思想においては基本的かつオーソドックスな理解として定着しているのである。そして『大智度論』や『大乗大義章』においても、右の青目釈と同様に、大乗と小乗の区別が大きな課題とされ、その際にもやはり機根論が導入されており、さらに小乗は生滅の法・大乗は不生不滅の法ということも繰り返し説かれている。このことから青目釈にみられる思想は、羅什自身が学び身につけた仏教思想そのものであるとの推定が可能となって来るように思われる。そのことを「実相」に関して確認しよう。

三　青目釈中論の諸法実相

羅什の「実相」については、既に『大乗大義章』の説明を中心として考察を加えたのであるが、そこで指摘したことは次のようであった。すなわち、羅什の諸法実相観は彼独自の思想と認められるが、それを強調した背景として彼以前の中国における般若経研究の実際と、老荘的万物斉同観とが想定されること。さらに実相の概念は、如・法性・真際(実際)という般若経の概念や般若・空・中道・涅槃などを統括する概念として説明され、それは言語思慮を絶し、諸法に普遍的で、唯一絶対なるあるもの(実在)を指示しているということであった。以下において『青目釈中論』における実相の意味を検討し、羅什の実相の概念との同異を確認したいと思う。

『青目釈中論』には、「実相」の語がナーガールジュナの偈の部分に五例、青目釈に三十一例見られるので、先ず第一に「偈」の中に見られる用例によって「実相」の原義を確認することから始めたい。偈の中で実相に該当する原語が見

出せるのは「観法品第十八」の第七偈・第九偈の二例のみで、まず第七偈は次のようである。

〔1〕　諸法実相者、心行言語断、無生亦無滅、寂滅如涅槃。(観法品第七偈、大正蔵三〇巻、二四頁上)

「諸法実相」に該当する原語が dharmatā（法性）であることは周知のことで、この偈は中国において「観四諦品第十八偈」と並んで重んじられた。それは羅什訳においては、まさに諸法実相を定義した文章になっているからである。しかしながら、この「法性」を羅什訳のように肯定的に受け止め、「涅槃の如し」とあるところから第一義の真実が説かれていると理解してよいのであろうか。先の論文で言及した際には、[10]この「法性」をチャンドラキールティの注釈に従って「法の自性」(dharmasvabhāvo)、「法の本質」(dharmaprakriti) と解し、空思想において自性の否定は当然のことであり、無自性空の主張はナーガールジュナの立場、つまり『中論』の趣旨でもあると考えた。したがって第七偈のサンスクリット語訳で示せば、[11]「心の対象が止滅するとき、言い表わされるべきものは止滅する。なんとなれば、あたかも涅槃のように生じておらず滅していないものが法性（法の自性）であるから」という偈文における「法性」は涅槃や自性と同義の実在を意味するものと理解し、この一文の趣旨は諸法の「非実在」を示すものと見たのである。チャンドラキールティの注釈を参考としつつ、羅什とは逆の解釈をしたことになる。ただし、ナーガールジュナ自身が、『般若経』の真如や法性などの肯定的用法を受け入れていたとすれば、右の解釈は改めなければならないが、今は先の解釈に従っておきたい。それは、この偈文がその前の第六偈[12]において、諸仏によって「我がある」とか「我がない」とか種々に説示されていると述べられたことを承けていることを考慮すれば、アートマン・涅槃・法性（自性）などは生滅を超越した全く架空の存在にすぎず、心や言葉の対象にはなり得ないという意味以外には考えられないからである。第七偈が第六偈についての応答であれば、直接的にはアートマンの非実在を意味することになる。ところが第六偈の羅什訳は次のようである。

〔2〕　諸仏或説我、或説無我。諸法実相中、無我無非我。(同第六偈、同、二四頁上)

右の諸法実相に該当する原語はなく、羅什あるいは青目の解釈に基づく補訳語である。しかもサンスクリット本では、

有我・無我と同列に「いかなる我も無く無我も無い」とされているのに、この句を有我と無我との二つの見解を否定した、より高次の立場を示すものと解釈しているのである。ここでも私の解釈と羅什の解釈は相違する。私の解釈では、この第六偈における有我説・無我説・両説を否定する説のいずれもが第七偈において排除されていると見るのであるが、羅什は有我・無我の二説を排除するのみで、第四句を肯定しているのである。けだし「法性」を否定的に見るか肯定的に見るかの相違である。羅什はこれを「諸法実相」と訳し、しかも主語に置いて肯定的に解釈して諸法実相を定義づけるものとした。先に掲げた第七偈によれば、

諸法実相とは、思慮分別や言語や概念のはたらきが止滅し、生ずることも滅することもなく、寂滅していて涅槃のごとき実在である。〔実相の定義1〕

ということになる。ここには諸法実相の定義として、①心行断、②言語断、③無生滅、④寂滅の四つが述べられており、明らかに非縁起的な実在を指している。青目の釈も羅什訳に全く相応するものとなっている。[13]

〔3〕 次に、実相の原語が見出せる第九偈を示そう。

自知不随他、寂滅無戯論、無異無分別、是則名実相。（観法品第九偈、同、二四頁上）

自ら知りて他に随わず、寂滅にして戯論無く、異無く分別無き、是れを則ち実相と名づく。〔実相の定義2〕

右の実相に該当する原語は、tattvasya-lakṣaṇamであり、「真実（如実）の相」「真実の定義」「真実の特質」「実性の特質」「実義の定義」[14]などと訳されている。実相の意味内容からすれば、その基本的な原語は、この tattva が相応しい。先の第七偈が〔実相の定義1〕とすれば、この第九偈は〔定義2〕と呼べるもので、五義が数えられている。すなわち①自知不随他、②寂滅、③無戯論、④無異、⑤無分別の五義である。先の第七偈の解釈に関しては従来問題とされることはなかったようであるが、この第九偈については偈全体の理解の仕方と第一句「自知不随他」について、松本史朗氏によって、従来の解釈の非が指摘されている。[15]偈全体の理解の仕方というのは、この第九偈を肯定的に見て何か価値的に勝れたものが説かれていると見るか否かという、第七偈の解釈と同類の問題である。この問題は第一句の解釈如何に

関連しているので「自知不随他」についての問題を先に見ておきたい。

「自知不随他」の原語は、aparapratyayaで、この語は松本史朗氏によれば「他のものを縁とせず」と訳すべきものとされる。[16] ところが羅什は「自ら知りて他に随わず」と訳し、これまでの全ての注釈者も「他のものによって知られず」と解釈している。[17] つまり、実相あるいは実義が、他者の教えに依らない自内証のものであり、無分別知の対象であることがこの第九偈で意図されていると理解されてきたのである。しかし、この解釈は松本氏が指摘する通り誤りであると思う。私が松本氏の解釈を支持する理由は次の三つである。一つは、『中論』に約四十回ほど用いられるpratyayaの語が、第九偈以外ではすべて〝縁〟(原因)を意味している以上、この偈についてだけ〝縁〟ではなくて〝知〟(認識)を意味すると解釈するのは不自然であろう、という意見と、二つは、〝認識〟とする解釈をすると、〝実相〟(実義・実在)は、「他者を縁(原因)としないもの」ではなく、「他者を認識(知)としないもの」になってしまい、これはおかしな解釈となる、ということ。三つは、第十偈の前半(羅什訳では「若し法が縁より生ずれば、因に即せず異ならず」)は、右のaparapratyayaという定義を説明するものとの理解を妥当であると判断するからである。[18] さらに付け加えれば、仏教思想の本質は「縁起」にあり、不可説の実在の否定にあると見る松本氏の立場に全面的に賛成しているからである。それ故、第九偈における実義(実相)の定義は、松本説のように、「〝実義〟が非縁起的な〝実在〟であり、従って、〝自性〟と同様に全く架空の存在であることを示している」という解釈に従いたい。つまりこの偈の意味も、第七偈と同様に否定的に理解しなければならないのである。しかるに羅什も青目も、他の『中論』注釈者と同じく、ここに思慮分別を絶した、無分別知の対象としての実義・実在が説かれていると理解しているのである。むしろ現在残されている『中論』のテキスト及び注釈の中で、羅什の漢訳本と青目釈が最も初期に位置することからすれば、青目釈は右のような解釈に先鞭をつけたものと言うべく、羅什は全く青目釈によって『中論』を理解し、その理解に基づいて『中論』を漢訳したということができる。

以上によって羅什訳『青目釈中論』における「実相義」は明らかになったと思われるが、その外の主な実相の説明文

を次に列挙して、『大乗大義章』における「実相」との一致を証明しておきたい。

①不離於生死、而別有涅槃、実相義如是、云何有分別。（観縛解品第十六の第十偈）

この偈は羅什独自の訳文である。サンスクリット本からの訳は「涅槃を増益（建立・想定）することなく、輪廻を損減（捨離・否認）することがない、そのようなところにおいては、どのような輪廻、どのような涅槃が分別されようか」である。この偈の趣旨は、単に輪廻（生死）と涅槃を実体的に捉え分別することを否定するものだが、羅什は「実相義」を示すものとして訳している。青目釈は次の通り。

②諸法実相第一義中、不説離生死別有涅槃。如経説、涅槃即生死、生死即涅槃。如是諸法実相中、云何言是生死是涅槃。（同第十偈の釈）

この青目釈には、有名な「生死即涅槃・涅槃即生死」の句を含み、生死と涅槃との相対分別を離れた諸法実相こそが第一義であることが示されている。

③問曰、若諸法尽畢竟空無生無滅、是名諸法実相者、云何入。答曰、滅我我所著故、得一切法空、無我慧名為入。

（観法品第十八の冒頭）

④得諸法実相畢竟空、諸戯論則滅。是名説有余涅槃、実相法如是。（観法品第十八の第五偈の釈）

⑤答曰、諸法実相即是涅槃。（中略）諸法実相者、出諸心数法、無生無滅寂滅相、如涅槃。（同第七偈の釈）

⑥従因縁品来、分別推求諸法、有亦無、無亦無、有無亦無、非有非無亦無、是名諸法実相。亦名如・法性・実際・涅槃。是故如来、無時無処為人説涅槃定相。是故説諸有所得皆息、戯論皆滅。（観涅槃品第二十五の青目釈の最後）

③と④は、諸法実相は、畢竟空の異名でもあることを示し、生・滅、我・我所を離れ、当然ながら諸戯論も滅している。⑤は、諸法実相が涅槃と等しきものであること。また「出諸心数法」とされることによって、思慮分別を離れ、それはまたアビダルマの分析対象としての「法」の否定をも意味している。次に、青目の注釈では、『中論』を前二十五章と後の二章とに区分しているが[19]、この釈文⑥は、前二十五章を総括する文章である。これに依れば、観因縁品より観

涅槃品までの二十五章は、四句分別を離れること、つまり諸法実相を明らかにしたものであると総括しているのである。すなわち、青目の解釈では、前二十五章のすべてが、全く諸法実相を明らかにするためのもの、換言すれば「諸法実相義」「諸法実相論」の開顕であると言うことになる。そして、その「諸法実相」とは、『般若経』などの大乗経典で説かれている如・法性・実際・涅槃と同義異名であるとされる。

以上によって、『青目釈中論』における「実相」の意味は充分に理解できるのであり、しかも青目は、『中論』の注釈を通して、「諸法実相論」を展開していることも明白である。また、『中論』の注釈者である青目と、翻訳者である羅什とは、その訳し方を見るまでもなく、『中論』の解釈及び「実相義」に関して全く一致した理解をしていることが明らかである。したがって羅什の中観思想は、『青目釈中論』を基本として形成されていると見做し得る。

四　青目釈中論の離辺中観説

前節において明らかとなった「実相」の意味・内容によって、それが松本氏の言うところの「離辺中観説」と合致することが容易に推察されると思うが、二、三の文章を根拠に加えて、この点を論証しておこう。

「離辺中観説」というのは、先に松本氏の説明を引用したように、仏教の「悟り」は、「最高の実在」を獲得することであるとの考えに立脚し、その「最高の実在」は、〝有〟ということも、〝無〟ということもできず、一切の言葉や分別や辺を離れていると説くのである。この「最高の実在」の規定は、まさに以上に述べた「実相」と合致することは明らかである。またツォンカパの「離辺中観説」批判[20]によれば、「離辺中観説」を説く人々は、善い分別も悪い分別も共に否定するとされており、したがって無分別を重んじ、一つの正しいと思われる見解をも否定する。このことを確認した上で、『青目釈中論』から、次のような文章を先に提示しておこう。

①若人見有無、見自性他性、如是則不見仏法真実義。（観有無品第十五の第六偈）

仏能滅有無、如化迦旃延経中之所説、離有亦離無。(同第七偈)
②汝謂我著空故、為我生過、我所説性空、空亦復空、無如是過。(観四諦品第二十四の第十三偈の青目釈)
③何以故、衆縁具足和合而物生。是物属衆因縁故無自性。無自性故空。空亦復空。但為引導衆生故、以仮名説。離有無二辺故名為中道。(同第十八・十九偈の釈)
④今此大乗法中、説諸法従本以来畢竟空性。如是空性法中、無人無法。不応生邪見正見。(観邪見品第二十七の第二十九偈の釈)

右の文章を考察することによって、青目の中観思想が「離辺中観説」であることが明らかとなる。①に観有無品の第六・七偈を示したのは、「離辺中観説」が原始仏典における中道の説示に由来することを示唆しているからであり、それはまた『中論』の偈つまりナーガールジュナの言葉自身に由来することを示していると考えられるからである。ツォンカパ以外のすべての『中論』注釈者が「離辺中観説」を立場とするということは、ナーガールジュナの偈文そのものに由来することを暗に物語っている。しかるに①の第六偈中の「真実義」の原語はtattvaであるが、その意味は先の「実相」と同義なのであろうか。この偈に関して羅什訳は原典に忠実である。私の結論から言えば、ここの真実義と前の実相義とは意味を異にすると考える。その理由はこの第六偈と第七偈とは有無の両辺を離れた「中道」を指して「真実義」と称したのであり、先の「実相(実義)」の積極的な定義とは相違するからである。羅什が第六偈において「実相」と訳さなかった理由も同様と思われる。しかしながら、「離辺中観説」が中観派の大勢を占める要素がナーガールジュナの中観思想そのものにあったとすれば、従来の解釈・評価の見直しが必要になるであろう。『中論』の偈文のみによってナーガールジュナ自身に積極的な主張があった、と読み取ることが出来るであろうか。
②③は、「空亦復空」として、ツォンカパの言う「善い分別」「一つの正しい見解」である「無自性・空」をも否定する。中国の三論学派においては「空」に対する執着を否定し、小乗の空観を批判する語として用いられた。
④は、大乗の空は人法二空であることを述べるだけではなく、「応に邪見・正見を生ずべからず」として、まさに

「善い分別も悪い分別も共に否定する」立場が表明されている。

以上によって、「実相」の意味が明確となり、青目の中観思想が「離辺中観説」にあることが明らかとなった。また青目釈によって『中論』を学び、中観思想を身に付けたであろう羅什も同じ立場にあることも確認できた。むしろ羅什は「離辺中観説」に基づく「実相義」を『中論』の訳文に反映させて、より積極的に宣揚したと言ってもよい。その点は、彼の訳した『大智度論』などの検討によって、より明確になるであろう。

(1)　拙著『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、一九九二年) 本論第二章「鳩摩羅什の仏教思想——妙法と実相」参照。私の研究上の立場・方法は、仏教思想の基本を「縁起」と認め、その思想的観点から中国仏教の実態を批判的に明らかにしようという、新たな中国仏教学を目指すものである。したがって従来の研究領域とか専門領域に制約されずに、インド・チベット等の仏教研究の成果を積極的に評価吸収して、その観点を中国仏教研究に生かしたいと思う。

(2)　『平川彰博士還暦記念論集　仏教における法の研究』(春秋社、一九七五年) 三三三—三五四頁。

(3)　吉蔵『法華義疏』巻三 (大正蔵三四巻、四八八頁下) 参照。

(4)　従来の研究で『中論』や『智度論』などに依って羅什の実相義を論述したものに、佐藤哲英『続・天台大師の研究』(百華苑、一九八一年) があるが、従来の仏教観に基づく記述的論文で、私とは方法・立場が相違する。

(5)　名古屋の七寺一切経の中に、三蔵法師鳩摩羅什撰とされる『大乗菩薩入道三種観』という写本が存在することが紹介されているが、筆者は全文未見・真偽未検討である。落合俊典「七寺一切経と古逸経典」(『仏教史学研究』第三三巻第二号所収、一九九〇年十月) 及び同氏 "THE MANUSCRIPTS OF NANATSU-DERA" Italian School of East Asian Studies (Kyoto), 1991, 10 参照。

(6)　松本史朗『チベット仏教哲学』(大蔵出版、一九九七年) の「まえがき」の文。また「第九章第一節　離辺中観説とは何か」において「離辺中観説とは、〝最高の実在 (勝義の真実) は不可説であり、従って、一切の分別や戯論を離れているので、有ということもできず無ということもできない (有にあらず無にあらず)〟と説くものである」(同書、二八九頁) とされる。

(7)　同上松本書、一六二頁参照。

(8) 同上松本書、二八九頁参照。
(9) ジョアキン・モンテイロ「『成実論』における無明について」(『印度学仏教学研究』第四七巻第一号、一九九八年十二月、一〇四—一〇六頁) 参照。
(10) 前出の拙著、一七七頁参照。
(11) 『中論』偈文のサンスクリット訳については『国訳一切経』中観部一の羽渓訳、『国訳大蔵経』論部第五巻の宇井訳、三枝充悳『中論』(レグルス文庫、第三文明社、一九八四年)、奥住毅『中論註釈書の研究』(大蔵出版、一九八八年) などを参照した。
(12) サンスクリット本からの和訳は次のようである。「諸仏により「我あり」とも仮説され、「我なし」とも説かれている。また「いかなる我もなく、無我もない」とも説かれている」。
(13) 青目釈は次の通り。「仏説諸法実相。実相中無語言道、滅諸心行。心以取相縁生、以先世業果報故有。不能実見諸法。是故説心行滅」(大正蔵三〇巻、二四頁下)。
(14) 以上の訳語は順に、『国訳一切経』中観部の羽渓訳、梶山雄一訳 (『仏教の思想』3 空の論理〈中観〉角川書店、一九六九年の六四頁)、三枝訳 (前注(11)所掲の (中) 冊四九七頁)、奥住訳 (前注(11)所掲の五六八頁)、松本史朗訳 (『縁起と空』大蔵出版、一九八九年、三五二頁及び『チベット仏教哲学』三四〇頁) である。
(15) 前注(14)所掲の松本氏の両書において。
(16) 同右。
(17) 松本『縁起と空』三五二頁及び三六八頁の注(45)参照。
(18) 以上の三点については、前注(17)の松本書の三五二頁、三六八頁の注(45)、三五三頁を参照。
(19) 観十二因縁品第二十六冒頭の釈に「問曰、汝以摩訶衍説第一義道、我今欲聞説声聞法入第一義道」としていることからも明らかである。吉蔵の解釈も青目釈に従ったものである。『中観論疏』巻十末「論有二分。前二十五品破大乗人法、明大乗観行。今第二両品、破小乗人法、明小乗観行」(大正蔵四二巻、一六〇頁上) 参照。
(20) 松本『チベット仏教哲学』の特に「第九章　ツォンカパ哲学の根本的立場」を参照。

鳩摩羅什訳『中論』「観法品第十八」覚え書き

四津谷　孝道

一　はじめに

ナーガールジュナ（Nāgārjuna 一五〇—二五〇頃）[1]が著わした『根本中頌』（*Mūlamadhyamaka-kārikā*, 以下『中論』と称する）の一八章と二六章に対する青目による註釈（以下『青目註』と称する）の鳩摩羅什（Kumārajiva 以下「羅什」と称する）訳は、他の章の註釈とは異なった形態をとっている。[2] その他の章では、それぞれ該当する偈頌の後にその註釈が述べられているのであるが、上記の二つの章では、最初にその章の偈頌すべてが置かれ、その後にそれぞれに対する註釈が付されているのである。

周知のように、インド及びチベットにおいては『中論』に関して他にも多くの註釈書並びにその副註があるが、ナーガールジュナ自身による註釈書とされているものの、その著者性に関して未だに明確な判断が下されていない『無畏註』(*Mūlamadhyamaka-vṛtti-aktobhayā*, *dBu ma rtsa ba'i 'grel ba ga las 'jigs med*) 並びにブッダパーリタ（Buddhapālita 五世紀頃）による註釈（以下『ブッダパーリタ註』と称する）の二六章以外にはそのような形態を取っている章はな

い。

特に『青目註』の羅什訳に関して、上記の両章は如何に真実を理解するかを説くことが目的とされている点では共通なのであるが、「観法品第十八」(以下「観法品」と称する)は、如何に大乗の真実を理解するかを説くことを目的とし[3]、一方「観十二因縁品第二十六」(以下「観十二因縁品」と称する)は、声聞乗のそれを説くことを目的とすることにおいて異なっている[4]。本稿では、特に「観法品」が何故にそのような特殊な構成をとっているかについて考察を巡らしてみたい。

二

「観法品」のこの特殊な構成は、註釈者である青目に由来するものなのか、或いは翻訳者である羅什に由来するものなのであろうか[5]。まず、この点について考えてみよう。

「青目」というのは、一般にサンスクリット語の"Piṅgala"の漢訳語であるとされる。"piṅgala"という語そのものは"reddish brown", "twany", "yellow", "gold-coloured"という意味を有し[6]、そしてそれは「賓伽羅」或いは「賓羅伽」と音写される[7]。この『中論』の註釈者としての"Piṅgala"という名前は、インドの所謂「『中論』の八大註釈家」の中に見出すことはできないが[8]、羅什訳『中論』の冒頭においては、『中論』の註釈者としての「青目」という名前が明確に記されている[9]。

三論宗の伝統は、「龍樹(ナーガールジュナ)→聖天(Āryadeva アーリヤデーヴァ、一七〇—二七〇頃)→羅睺羅(Rāhulabhadra ラーフラバドラ、二〇〇—三〇〇頃[10])→青目→莎車王子・須利耶蘇摩→鳩摩羅什」という系譜を伝えている[11]。これらの論師達の正確な生没年代はいずれも不明であるが、(1)ナーガールジュナの生没年代を一五〇—二五〇年と仮定し、(2)その後彼の教えがアーリヤデーヴァ→ラーフラバドラを介して青目に至り、(3)更にその教えは莎車王子・須利耶蘇摩を介して羅什に伝えられ[12]、(4)そして羅什の生没年代が三四四—四一三年頃(?)であること等を考え合わせれば[13]、

青目の活動年代を「三〇〇―三五〇年頃」に設定するのが妥当であると考えられる。(14)

以上のことより、年代的には『青目註』が、上記の「八大註釈家」の註釈の中でも『ブッダパーリタ註』や或いは『無畏註』に比較的近いと考えられる。この『ブッダパーリタ註』と『無畏註』が非常に近い関係にあり、(15)更に『青目註』も『無畏註』に近い関係にあることが指摘されているが、(16)それら三つの註釈書の二六章は偈文全体を冒頭に集め、その後にそれに対する註釈をまとめて付記するという特殊な形態を取っているにもかかわらず、一八章に関しては唯『青目註』のみがそのような形態を取っている。また、その章に関しては、時代が少し下ったバーヴィヴェーカやチャンドラキィールティの註釈、そしてその他のインド・チベットの註釈書のいずれもが前述のような異例な形態をとっていない。これらのことを考慮すれば、『青目註』一八章のみが、羅什訳「観法品」のような形態を保っていたとは考えにくい。以上のことが、この「観法品」の特殊な構成が羅什自身に帰因すると考えられる根拠の一つである。

三

では、羅什はどうしてそのように偈文を章の最初に集め、その後にまとめて註釈を配置したのであろうか。それに関しては、この羅什訳「観法品」という章自体が有する特徴を知る必要があろう。

羅什訳『中論』は、「観法品」という章名を、他の二つの漢訳、即ちバーヴィヴェーカ『般若灯論』（波羅頗蜜多羅訳、七世紀）並びにスティラマティの『大乗中観釈論』（惟浄訳、一一世紀）と共有するが、一応これまで言及したものも含めて、インド、チベット、中国及び日本の諸々の註釈書において『中論』一八章がどのように称されているかを以下に示しておく。

（インド）

『中論』（Nāgārjuna）：bdag dang chos brtag pa（自我と法の考察）

『無畏註』(Nāgārjuna?)：bdag dang chos brtag pa（〃）
『ブッダパーリタ註』(Buddhapālita)：bdag dang chos brtag pa（〃）
『般若灯論』(Bhāviveka)：bdag dang chos brtags pa（〃）
『般若灯論』副註（Avalokitavrata)：bdag dang chos brtags pa（〃）
『プラサンナパダー』(Candrakīrti)：ātma-parīkṣā（自我の考察）

(チベット)

『正理海』(Tsong kha pa)：bdag dang chos brtags pa（自我と法の考察）
『根本中般若解説正見光』(Go ram pa)：bdag dang chos brtag pa（〃）
『根本中解説福徳王道宝』(śākya mchog ldan)：bdag dang chos brtags pa（〃）

(中国)

羅什訳『中論』：「観法品」
波羅頗蜜多羅訳『般若灯論』(Bhāviveka)：(〃)
惟浄訳『大乗中観釈論』(Sthiramati)：(〃)
『中観論疏』(吉蔵)：「法品」

(日本)

『中観論品釈』(快憲)：「観法品」
『中観論疏記』(安澄)：(〃)

このように、『中論』一八章に関しては「我と法の考察」、「我の考察」、「観法品」、そして「法品」の四種類の章名を確認することができる。[17]

『中論』の諸註釈書は、おしなべて各章の導入部そして章末において、如何なる事項がそこで主に否定されるかが、

別の言い方をすれば、その章の主題或いは目的が示されているので、この章に関してそれがどのように述べられているかを、『中論』の幾つかの註釈書の中に探ってみることにする。

まず、『無畏註』では、この章が上記のように「自我と法の考察」と称され[18]、その冒頭の部分に次のような記述がある。

〔対論者〕それならば、真実の特徴は何であるか。どのようにして真実は理解されることとなるのか。

〔答論者〕「我と我所を離れたもの」〔ということ〕が真実の特徴であり、「正理を前提として理解すること」が、真実を理解することとなるのである[19]。

ここでは、真実つまり無我・無我所は、我・我所が正理によって否定されることによって理解されると述べられており、それによって「自我と法の考察」とは「我と我所の考察」ということを意味すると考えられる。

では、『ブッダパーリタ註』に関してはどうであろうか。

〔対論者〕もし、存在と非存在とを見ることは、常〔見〕と断〔見〕という過失になってしまうから、〔それは〕真実ではない〔という〕ならば、汝にとって真実とは何であり、そして如何にして真実が理解されることとなるか、それが〔汝によって〕語られなければならない。

〔答論者〕まず、最初から真実が説かれているのである。要約すれば、外と内に自我がないことが「無我」であると……それこそが、真実の意味であり、〔その〕真実を見ることを実践することによって真実を理解することとなる[20]。

ブッダパーリタもこの章を「自我と法の考察」と名付けているが、この箇所を見る限りでは、自我の内容は理解できるものの「法」が何を示唆するのかが明示されていないことより、ブッダパーリタの理解においてはこの章が内容的には「自我の考察」であったとも考えられる。

次に、バーヴィヴェーカもまた『般若灯論』一八章を「自我と法の考察」と名付け、その冒頭において以下のように

述べている。

今は、他の人によって説かれた説を排除し、自分の優れた説を語ることによって、諸行が我と我所に関して空にちがいないと説くことを目的として、一八章が著されたのである。そこにおいて、我と見なされる多くのものの対境は蘊でもあるから、諸々の蘊（＝五蘊）がまさに最初に考察されるべきである。[21]

このように、この章は「我」と「我所」の否定を目的とすると明確に記述されていることより、バーヴィヴェーカにおいて「自我と法の考察」とは、「我と我所の考察」のことであると考えられる。

ところが、チャンドラキィールティは、『プラサンナパダー』において、同章の章名を「自我と法の考察」ではなく「自我の考察」とのみ記しており、その冒頭において「真実（tattva）とは何か」、そして「如何にそれが理解されることとなるのか」という問いを設定し、[22]特に後者に関して次のような記述を与えている。

輪廻は〔有〕身見を究極的な原因〔とする〕にちがいないと捉えられ、更にその有身見の対象が自我にちがいないと捉えられる。そして自我を知覚しないことより有身見が排除され、更にその排除に基づいてすべての煩悩が滅すると捉えられて、まず最初に「この自我と呼ばれるものは何か。それは自我意識の対境である」と、そして「この自我意識の対境と構想されるものは、〔五〕蘊を自性とするものなのであるか、或いは〔五〕蘊と離れたものなのか」〔というように〕自我を考察するのである。[23]

チャンドラキィールティは、この一八章において「輪廻」の根本的な原因である「有身見」の対象（＝対境）である「自我」を否定することによって、「真実」とは何か、更に「真実は如何にして理解されるか」が龍樹によって述べられていると捉えていたと考えられる。つまり、そのような意味においてこの章が「自我の考察」とチャンドラキィールティによって称されるようになったのであろう。

羅什訳『中論』においては、他のほとんどの章名が示すように、その章における考察によって否定される事項が、原則として各章名の「観」の後に置かれる。もし、それがこの「観法品」にも当て嵌まるとするならば、「法」が否定対

象であることになる。では、この「法」とは何を示すのであろうか。羅什訳『中論』の他の多くの章にもあるように、冒頭の部分と最後の部分にその章の主題或いは目的が言及されることより、この「観法品」の冒頭と最後の部分を参照してみると、「法」という語の意味は、「諸法」即ち「事物」としての「法」[24]か、或いは「真実」としての「法」（＝実相としての法）のいずれかであると考えられる。[25]前者の場合、他の章名において「観」の後に置かれる事項が比較的限定されたものであることを考えれば、「諸法」という一般的なものがこの章で考察され、それが無我であることが述べられているということは些か奇異な感じを受ける。であれば、インドやチベットの註釈書にあるように「自我と法の考察」、或いは「自我の考察」の方が幾分理解し易い。一方後者の場合、「真実」としての「法」が否定対象ではあり得ないので、他の章の場合と異なって、それが考察の対象ではあっても否定されるべきものではないこととなる。

章名に関するこれと同じ趣旨の疑問を、三論宗の代表的な人物である嘉祥大師吉蔵（五四九―六二三、以下「吉蔵」と称する）も、『中観論疏』の「観法品」の註釈において、次のように述べている。

問為破顛倒法名為観法。為観諸法実相名為法也。答倶有二義。一者求顛倒之法不可得故云観法。二者観若人若法万化不同皆是実相之法。使求理之徒因而悟入。故文云。若諸法畢竟空是実相者云何入耶。此正意也。（『中観論疏』、大正蔵四二巻、一二三頁中―下）

ここにおいて、吉蔵は「観法品」の「法」の意味に関する二つの解釈の可能性を提示している。第一は「顛倒の法」という意味で、それは「人我」並びに「法我」のことである。第二は、「実相の法」という意味での「法」で、それは「真実の法」或いは「真実としての法」という意味のものであり、そしてそれについて説くことは、「如何にして空即ち諸法実相を理解するか」について説くこととされている。

このように吉蔵によって示された「顛倒の法」並びに「実相の法」という意味の二つの「法」の内の前者は、筆者が上で述べた「考察によって否定されるべきもの」としての「法」であり、「後者」は「考察の対象であっても否定されるべきではないもの」としての「法」であると理解してよいであろう。

吉蔵は、この「観法品」という章が『中論』のはじめ或いは終わりに置かれず、『中論』全体の中間部に置かれていることについて関説する際に、この章の特徴に関して以下のように言及している。

問此論破一切虚妄偏邪顕正道実相。何故不命初即弁。不爾最後方明而中間説耶。答略有二義。一約破申次第。邪教覆正経其義不明照。要須破邪玄宗乃顕。故至此章方得説也。又此論二十五品大開三意。初十七品派破洗人法明諸法実相。今此一品次明得益。従破時品已後更復破執重明実相。（『中観論疏』、大正蔵四二巻、一二三頁下）

吉蔵は、『中論』を（実質的に？）二十五品によって構成されているとした上で、「観因縁品第一」から「観業品第十七」までは人・法の二つの我が否定されることによって諸法実相（＝諸々の存在の真実の姿）が明らかにされ、この「観法品」においては、人・法の二つの我を否定（＝「破邪」）を通して諸法実相を明らかにすること（＝「顕正」）の「得益」（＝利点）が述べられているとする。更に、吉蔵は「観時品十九」以下の章においても再び諸々の執着を否定することを通して、諸法実相が明らかにされていると理解しているのである。そして、このような章立ては『大智度論』に示されるものであり(26)、それと同様なことがナーガールジュナのこの論書にも見られることを、吉蔵は次のように述べている。

問何故作此分耶。答依智度論解習応品。初説菩薩習応波若。次中間明得益。謂重罪消滅諸天守護。弁得益竟明習応。如来得経既有此三。菩薩造論義亦如是。自上已来破邪顕正。而聞者不知破顕得何等利。是故此品明其得益。得益雖竟疑執未尽。更復破邪顕実相。亦既聞得益便楽欲聞。前得益後更進深悟。又雖後得益而得無所得。故更復破邪顕実相也。（『中観論疏』、大正蔵四二巻、一二三頁下）

このように、吉蔵は他の章を破邪と顕正のみを説くものであると捉えていた一方で、この「観法品」という章を「破邪を通して実相を顕正することの利点が説かれている章」と理解していたと考えられる。

また、ツォンカパ・ローサン・タクパ（Tsong kha pa Blo bzang grags pa 一三五七—一四一九、以下「ツォンカパ」と称する）は自らの『中論』の註釈書において、この第一八章の『中論』全体の中での位置付けについて次のように述べている。

そのように、真実の対象を知るということは、無明によって捉えられているその対境が無いと理解することなのである。そして、それはその対境が有ることを否定する〔のみでなく、その対境が〕無いことを〔も〕証明する正理によって決択することより生じるものである。しかし、〔その〕対境である二我から意識を逸らすことのみを実践することからは、〔真実の対象を知ることは〕生じない。何故ならば、〔たとえば〕「対境には我が無いと見るならば、輪廻の種子を滅ぼすこととなる」と〔あるように、〕「我」と捉えられている対境である〔その〕「我」が無いと理解されるべきであると『〔四〕百論』に説かれているからである。それ故に、意識を「二我に置かないこと」と「二無我に置くこと」は区別されるべきである。そこにおいても、まず人我と我所に執着する無明の対境が無いと決択すべきであり、そのことがまた「一八章」によって説かれているのである。[27]

ここにおいてツォンカパは、真実（＝勝義）を理解するためには「二つの我を否定すること」だけでは不十分で、そこには「二無我を証明（＝決択）すること」が必要であると捉えており、この一八章においては、ともかく後者が説かれているとするのである。

以上のことより、この『中論』の第一八章に関しては、我の否定の利点が説かれているとする吉蔵にせよ、無我の証明が説かれているとするツォンカパにせよ、何らかの積極的な意味合いでこの一八章を理解していることが推察できる。

四

吉蔵の『中観論疏』は『中論』の註釈書といっても、羅什訳『中論』に依るところが多く、一方ツォンカパの註釈も『中論』の註釈書ではあるが、同様にチャンドラキィールティの『プラサンナパダー』にその多くを依っている。そして、この両者によって『中論』の第一八章が何らかの積極的な意味合いで成立していると理解されていることが、前節において示されたのであるが、ここでは特に吉蔵によって示唆されたところの「積極的な意味合い」と呼ばれるような

ものが、「観法品」自体に見出せるであろうかを検討してみたい。

そこで筆者が注目したのは「諸法実相」或いは「実相」という肯定的な表現である。[28] 中でも「実相」という表現は、羅什によって創作されたものであるとされ、[29]『中論』ばかりでなく、彼によって漢訳された『小品般若』、『大品般若』、『法華経』、『大智度論』等に頻繁に用いられる。「諸法実相」に相当するサンスクリットの原語は、“dharma” であるが、「実相」に関しては “dharmatā”, “gaṃbhīra-dharmatā”, “dharma-lakṣaṇa”, “dharma-tathatā”, “bhūta-naya”, “dharma-svabhāva”, “prakṛti”, “tattvasya lakṣaṇa” のように、それに相当する表現は数多くある。[30]

では、まず羅什訳『中論』全体における「諸法実相」、「実相」或いは「実観」の用例を以下に列挙し、それに直接対応する表現が他の註釈書に見られるか否かを示してみよう。(ここで検討したのは、『無畏註』(略号、A)、『ブッダパーリタ註』(略号、BP)、『般若灯論』(略号、PrP)、『プラサンナパダー』(略号、PP) である。尚、必要に応じて、[ ] 内には抜粋した註釈文が各章の第何偈に相当するかが示されている。また、記載がない場合は、該当する表現が無いことを示す。)

(1) 若人未得道。不見諸法実相。愛見因縁故種種戯論。(「観六種品第五」、大正蔵三〇巻、八頁上/[第八偈])

(2) 不離於生死　/別有涅槃
実相義如是　云何有分別　(「観縛解品第十六」/[第十偈]、大正蔵同、二一頁中)
na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakarṣaṇam/
yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇaṃ kiṃ vikalpyate// (de Jong [一九七七]、二一頁)

(3) 諸法実相第一義中。不説離生死別有涅槃。如経説。涅槃即生死。
生死即涅槃。(同、大正蔵同、二一頁中/[第十偈])

(4) 如是諸法実相中。云何。言是生死是涅槃 (同、大正蔵同、二一頁中/[第十偈])

(5) 復次貪着顛倒不知実相故。言業不失。此是仏所説。(「観業品第十七」、大正蔵同、二二頁下/[第二十偈])

(6) 若諸法尽畢竟空無生無滅。是名諸法実相者。云何入。(「観法品」、大正蔵同、二三頁下/[導入部] A, BP: de kho na,

PP : Skt. tattva, Tib. de kho na)

(7)　得無我智者　是則名実観

得無我智者　是人為希有（同、大正蔵同、二三頁下／［第三偈］）

nirmamo nirahaṃkāraḥ yaś ca so'pi na vidyate/

nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati//（de Jong［一九七七］、二四頁）

(8)　今聖人無我我所故。諸煩悩亦滅。諸煩悩滅故。能見諸法実相。（同、大正蔵同、二四頁下／［第三偈］　A. BP : de kho na, PP. Skt. Tattva, Tib. de kho na nyid）

(9)　諸憶想分別皆従戯論生。得諸法実相畢竟空。諸戯論則滅。（同、大正蔵同、二四頁下／［第五偈］）

(10)　〔諸憶想分別皆従戯論生。得諸法実相畢竟空。諸戯論則滅。〕是名説有余涅槃。諸法実相法如是。（同、大正蔵同、二四頁下／［第五偈］）

(11)　諸仏或説我　或説於無我

諸法実相中　無我無非我（同、大正蔵同、二四頁上［第六偈］）

ātmety api prajñapitam anātmety api deśitam/

buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam//（de Jong［一九七七］、二四頁）

(12)　諸法実相者　心行言語断

無生亦無滅　寂滅如涅槃（同、大正蔵同、二四頁上／［第七偈］　A, BP, PrP : chos nyid PP : Skt. dharmatā, Tib.　chos nyid）

nirvṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ/

anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā//（de Jong［一九七七］、二五頁）

(13)　問曰。若不説我非我空不空。仏法為何所説。答曰。仏説諸法実相。（同、大正蔵同、二四頁下／［第七偈］）

(14) 実相中無語言道。滅諸心行。（同、大正蔵同、二四頁下／［第七偈］）

(15) 若諸凡夫心不能見実。聖人心応能見実。何故説一切心行滅。答曰。諸法実相即是涅槃。（同、大正蔵同、二四頁下—二五頁上／［第七偈］）

(16) 諸法実相者。出諸心数法。無生無滅寂滅相。如涅槃。（同、大正蔵同、二五頁上／［第七偈］ PP：Skt.dharmatā, Tib. chos nyid）

(17) 若仏不説我非我。諸心行滅。言語道断者。云何令人知諸法実相。（同、大正蔵同、二五頁上／［第八偈］ PP：Skt. dharmatā, Tib. chos nyid）

(18) 一切不実者。諸法未入実相時。各各分別観皆無有実。但衆縁合故有。（同、大正蔵同、二五頁上／［第八偈］）

(19) 自知不随他　寂滅無戯論
無異無分別　是則名実相（同、大正蔵同、二四頁上／［第九偈］ A, BP, PrP ; de nyid mtshan nyid ; PP. Skt. tattvasya lakṣana, Tib. de nyid mtshan nyid）
aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam /
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam// (de Jong［一九七七］、二五頁)

(20) 問曰。知仏以是四句因縁説。又得諸法実相者以何相可知。（同、大正蔵同、二五頁中／［第九偈］PP : Skt. tattva, Tib. dekhona nyid）

(21) 〔問曰。知仏以是四句因縁説。又得諸法実相者以何相可知。〕又実相云何。（同、大正蔵同、二五頁中／［第九偈］ PP : Skt. tattva, Tib. de kho na nyid）

(22) 善解実相故心不可廻。此中無法可取可捨故。名寂滅相。寂滅相故。不為戯論所戯論。（同、大正蔵同、二五頁中／［第九偈］ PP : Skt. tattva, Tib. de kho na nyid）

(23) 戯論有二種。一者愛論。二者見論。是中無此二戯論。二戯論無故。無憶想分別。無別異相。是名実相。（同、大正

蔵同、二五頁中／〔第九偈〕 PP : Skt. tattva, Tib. de kho na nyid)

(24) 若法従縁生　不即不異因
是故名実相　不断亦不常 (同、大正蔵同、二四頁上／〔第十偈〕)
pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat/
na cānyad api tat tasmān nochinnaṃ nāpi śāśvatam// (de Jong 〔一九七七〕、二五頁)

(25) 答曰不然。先説実相無戯論。心相寂滅言語道断。(同、大正蔵同、二五頁中／〔第十偈〕)

(26) 汝今貪著取相。於実法(相?)中見断常過。(同、大正蔵同、二五頁中／〔第十偈〕)

(27) 得実相者。説諸法従衆縁生。不即是因亦不異因。是故不断不常。(同、大正蔵同、二五頁中／〔第十偈〕)

(28) 是故説諸仏以甘露味教化。如世間言得天甘露漿。則無老病死無諸衰悩此実相法是真甘露味。(同、大正蔵同、二五頁中／〔第十一偈〕 PP : Skt. sad [dharma], Tib.dam pa'i chos)

(29) 仏説実相有三種。(同、大正蔵同、二五頁中／〔第十二偈〕)

(30) 若得諸法実相。滅諸煩悩。名為声聞法。(同、大正蔵同、二五頁中／〔第十二偈〕)

(31) 正観思惟。諸法実相中。不応以諸難為難。(「観如来品第二十二」、大正蔵同、三〇頁中／〔第十一偈〕)

(32) 諸法実相。如是微妙寂滅。(同、大正蔵同、三〇頁下／〔第十二偈〕)

(33) 何以故。諸法実相。畢竟清浄不可取。(同、大正蔵同、三〇頁下／〔第十二偈〕)

(34) 四種見皆因受生。諸法実相無所因受。(同、大正蔵同、三〇頁下／〔第十二偈〕)

(35) 諸法実相無有此彼。(同、大正蔵同、三〇頁下／〔第十二偈〕)

(36) 諸法実相性空故。不応於如来滅後思惟若有若無。若有無。如来従本已来畢竟空。(同、大正蔵同、三〇頁下／〔第十四偈〕)

(37) 顛倒種種因縁破故。堕在不生。彼貪著不生。謂不生是顛倒実相。(「観顛倒品第二十三」、大正蔵同、三二頁上／〔第十

九偈」）

(38) 戯論皆滅。戯論滅故。通達諸法実相。得安隠道。（「観涅槃品二十五」、大正蔵同、三六頁中／［第二十四偈］）

(39) 従因縁品来。分別推求諸法。有亦無。無亦無。有無亦無。非有非無亦無。是名諸法実相。如。法性。実際。涅槃。（同、大正蔵同、三六頁中／［第二十四偈］）

以上の用例を見る限り、「諸法実相」並びに「実相」という表現が用いられているのは、圧倒的に今我々が取り扱っている「観法品」に多いのである。そして、この「観法品」に現れる「諸法実相」或いは「実相」は、多くの場合それに対応するサンスクリット語或いはチベット語の表現が諸々の註釈書の中には見出されないのである。このこともまた、「観法品」の特殊な構成と同様に、鳩摩羅什に帰せられる事項と考えられる。(31) 換言すれば、それは羅什による加筆ではないかと考えられるのである。(32)

五

次に、このように「観法品」において頻繁に用いられる「諸法実相」とは『中論』において如何に捉えられているのであろうか。羅什はそれを「仏の教説の内容」と捉えていたと考えられるが、(33) それは具体的にはどのようなものなのであろう。

羅什は、「観法品」の最後の偈、即ち第十二偈の註釈において、声聞、大乗、縁覚にとっての「諸法実相」という三種類の「諸法実相」があると述べているが、(34) この章のそれ以前の箇所で羅什が様々な表現を用いて説明を加えているのは、当然の事ながら、大乗の「諸法実相」に関してである。では、その大乗の「諸法実相」とはどのように述べられているのであろうか。

羅什は、諸法（＝諸々の事物）が「空」・「無生（＝不生）・無滅（＝不滅）」・「無我」であること、(35) そして縁起生である

ことより諸法が「不即・不異」であり「不常・不断」であることを、[36] 総じて「諸法実相」であるとする。次に、その「空」・「無我」(無我所をも含む)を理解することによって煩悩を滅した聖者の智慧の対象として「諸法実相」が捉えられている。[37] そして、羅什によれば、それは他の人——例えば、外教徒の神通力[38]——に依ってではなく、自らの心(=確信)によってのみ知られるものなのである。[39] 一方、「空」・「無我」を理解することによって「憶想分別」・「戯論」が滅し、[40] それによって「煩悩」・「業」を滅した人の心が解脱した状態、即ち「涅槃」[41]、特に「有余涅槃」も「諸法実相」とされる。[42] 更に、そのような心には肯定されるべきものも或いは否定されるべきものも無いことより、その心の状態は「寂滅相」とされ[43]、「愛論」並びに「見論」という二種の戯論に戯論されないことより[44]、そこには「戯論が無い」とされる。[45] そして、そのように戯論が無いことより、心に「憶想分別」が無くなった状態が「[諸法]実相」なのである。[46] そして、「諸法実相」は「第一義」(=勝義[47])、「常楽である涅槃[48]」、「甘露味[49]」等というように、より積極的な表現によっても表されているのである。

このように見てくると、羅什の理解の中には「無我」等の対象的に言葉で表されたものとしての「諸法実相[50]」と、それらの基になる「心」(=憶想分別)等が止んだ状態のことを意味する「諸法実相[51]」の二種類があることが推察できる。換言すれば、知の対象として、或いは仏の教説の具体的内容としての「無我」等のように、対象的に理解されるべき「諸法実相」と、究極的には空であり、戯論によって戯論されず分別(=憶想分別)が成り立たず、寂滅を本質とするところの真実・勝義そのものとしての「諸法実相」がここにおいて述べられていると考えられる。そして、前者は言葉によって表現されたところの「真実」(=勝義)であり、一方後者は言語表現を超えたところの「真実」そのものと考えられるのである。

六

前節で述べたように、「諸法実相」とは、諸法が「空」・「不生・不滅」・「無我」・「不一・不異」・「不常・不断」であることを総じて意味し、従ってそれは「縁起」と密接な関係があると考えられる。更に、「諸法実相」は主・客に限定された形で述べられている。つまり、煩悩を滅した聖者の智慧の対象であり、自内証なものと捉えられる一方で、そのように煩悩や業を滅した、即ち苦を滅した心の状態が「涅槃」等と表され、そこには「憶想分別」や「戯論」が無いとされる。また、「諸法実相」は「第一義」或いは「甘露味」等とより積極的に表現されるのである。その他、前節の資料において「諸法実相」と同義と理解できるものとしては、「法性」、「畢竟空」、「解脱」、「微妙寂滅」、「畢竟清浄」、「如」、「実際」[52]等がある。このように、「諸法実相」とは「真実」のあり方の一表現というより、その総称であると言うことが出来よう。

では、羅什訳『中論』には、上記の他に、「真実」を表すどのような表現があるであろうか。例えば、「八不」（大正蔵三〇巻、一頁中―下）、「真実微妙法」（大正蔵同、三頁中）、「一切皆空無相無縁」（大正蔵同、三頁中）、「空義」（大正蔵同、七頁上）、「離苦寂滅相」（大正蔵同、七頁中）、「本末」（大正蔵同、七頁下）、「安隠道」（大正蔵同、三六頁中）、「滅見安隠法」（大正蔵同、八頁上）、「解脱法」（大正蔵同、八頁中）、「菩提」（大正蔵同、三四頁上）、「菩提不壊の法」（大正蔵同、一〇頁中）、「畢竟寂滅相」（大正蔵同、一五頁下）、「無生・畢竟空」（大正蔵同、一六頁中）、「第一義諦」（大正蔵同、一頁下）、「真智慧」（大正蔵同、一八頁上）、「実智」（大正蔵同、二九頁中）、「空・無相・無作門」（大正蔵同、一八頁下）、「無性」（大正蔵同、一七頁下）（＝「無自性」［大正蔵同、一七頁下］、「無有定相」［大正蔵同、一七頁下］、「無定性」［大正蔵同、一七頁下］、「無決定相」［大正蔵同、七頁下］）、「仏法真実義」（大正蔵同、二〇頁上）、「涅槃道」（大正蔵同、三〇頁下）、「如来法身」（大正蔵同、三一頁上）、「甚深微妙相」（大正蔵同、三〇頁下）、「中道」（大正蔵同、三三頁中）、「中道義」（大正蔵同、

三三頁中)、「衆因縁法第一空義」(大正蔵同、三四頁中)、「無為」(＝涅槃)(大正蔵同、三五頁下)、「無所有」(大正蔵同、九頁中)、「離有無二辺」(大正蔵同、三三頁中)、「諸有所得皆息」(大正蔵同、三六頁中)等枚挙に暇がない。

そして、何らかの意味で「真実」に関わるこれらの表現の多くが「諸法実相」、「実相」等の表現によって置き換えることが出来ると考えられる。それ故に、羅什にとってこの「諸法実相」という言葉は非常に重要なものであるのと同時に、「真実」に関わるものは何でもこの言葉によって置き換えられると言ってよいくらいに実に便利な表現なのである。

ともかく、このように重要な「諸法実相」或いは「実相」等という表現が羅什訳『中論』全体に均等に散見されることなく、その多くが「観法品」に集中して現れていることより、この章が羅什にとって特別な意味をもっていたと考えられる。そして、その特別な意味とは、冒頭でも若干触れたように、大乗の「真実」即ち大乗の「諸法実相」とは何か、更にそれを如何に理解するかについての羅什自身の理解をこの章の註釈の中で示すことにあったと考えられる。そのような羅什の態度の背景としては、彼が確固とした独自の「中観思想」理解を有していたことと、それに基づく青目釈に対するある種の違和感があったことが想像できる。そして、このような羅什の態度こそが、「観法品」の最初にその章の偈頌すべてが置かれ、その後にそれに対する註釈が付されるという特殊な構成に反映されていると推察できる。つまり、羅什は偈文によって制限されることなく、自説を展開する為にそのような註釈方法を選んだのであろう。羅什は、たとえばこの章の註釈において「如偈中説」等の表現を用いて偈文を指示することが三回[53]、それも第一偈(二回)並びに第六偈(一回)を示唆するのみであり、第七偈から第十偈までの極めて重要な核心的な議論において偈文を指示することは一度もないのである。このように偈文の後に註釈を付記せず、まとめて註釈を示す場合でも、特に「心行言語断……寂滅如涅槃」(第七偈)、「自知不随他、寂滅無戯論……」(第九偈)等の重要な事項を解説する場合、それがどの偈文に相応するかを明示するのが正しい註釈のあり方であろう。つまり、この「観法品」の註釈がそのような形態をとっていないのは、少なくともこの章に関する限り羅什が自ら翻訳に携わっているという意識が希薄であったことを示すのではないだろうか[54]。

更に、同じような構成を有する「観十二因縁品」の註釈が非常に淡白である一方で、この「観法品」の註釈が緻密に述べられているのは、前者が小乗の真実とそれを理解する方法に関するものであり、後者は大乗のそれに関わるものであることに帰因すると考えられるのである。

(1) この年代は、宇井伯寿博士の研究に依る。宇井［一九二一］、五―九頁、特に註(22)参照。尚、龍樹の生存年代の諸説については、Ruegg［一九八一］、註(11)、四―六頁参照。

(2) 丹治［一九八二］、八八頁。

(3) 四で示される「諸法実相」等の用法の(6)参照。

(4) 「観十二因縁品」の冒頭には、次のような記述がある。「問曰汝以摩訶衍説第一義道。我今欲聞説声聞法入第一義道」（大正蔵三〇巻、三六頁中）。

(5) この他に、このような特殊な構成が前者から後者への伝承に携わった論師に由来するという可能性も考えられないでもないが、十分な資料がないため、ここではその可能性を排除はしないが、それを考慮の対象からはずすこととする。

(6) Monier-Williams 六二四頁下。

(7) 「青目」については、羽渓［一九三〇］、六頁、三枝［一九八四］(上)、四六―五三頁。

(8) 『中論』の八大註釈家とは、Nāgārjuna, Buddhapālita, Candrakīrti, Devaśarman, Guṇamati, Guṇaśrī, Sthirmati, Bhāviveka である。(PrPt. wa. 85a8, 119b8, 176b8, etc.; A. tsa. 114a6-7)

(9) 羅什訳『中論』の冒頭に、『中論』の著者とその註釈者に関して、次のような記述が有る。「龍樹菩薩造梵志青目釈」（大正蔵三〇巻、一頁中）

(10) 「ラーフラバドラ」に関しては、ナーガールジュナの師であるとか、或いは彼の弟子であるとか等の諸説がある（宇井［一九四四］、寺本［一九七一］、Ruegg［一九八一］）。ここでは、一応三論宗の系譜理解に従うことにする。

(11) 羽渓了諦博士は、『三論章疏』にある三論宗の系譜を修正したものを、国訳一切経「三論解題」で紹介している（羽渓［一九三〇］、六頁）。また、この歴史的事項については、平川［一九八一］（上巻）、一九八―一九九頁を参照。

(12) 『中論』、『百論』、『十二門論』の三つの論書は、羅什がカシュミールからの帰途に莎車王子・須利耶蘇摩より伝法されたとされる（『高僧伝』、大正蔵五〇巻、三三〇頁下）。尚、それは、三枝博士が指摘しているように、『高僧伝』では

「カシューガル」においてとなっているが、『出三蔵記集』では「クチャ」となっている（『出三蔵記集』、五五巻）。
横超［一九八二］、四一一—四一二頁。
(13) これは、僧肇撰『鳩摩羅什法師誄』に依るものである。塚本善隆博士は鳩摩羅什の生没年を「三五〇—四〇九」とする（塚本［一九七二］、一三〇—一三五頁）。しかし、羅什の生没年に関しては以前不明の点が多い（斉藤［二〇〇〇］）。
尚、羅什による『中論』の『青目註』の訳出は四〇九年である。
(14) 「青目」と「アーリヤデーヴァ」の二人が同一人物か否かについてはLamotte, 寺本婉雅氏によって論じられている(Lamotte［一九七〇］、一三七三頁、寺本［一九七一］、一三一—一七頁)。
(15) たとえば、『無畏註』第二三章の一七偈以降は、『ブッダパーリタ註』と同一である。平野［一九五四］、二三六—二三八頁。
(16) 宇井伯寿博士は、『無畏註』と『青目註』の親近性について次のように述べている。「其釈文は頗る古雅にして、簡潔要領を得、漢訳に於ける青目釈と甚だ相近しと雖、之を十二門論の釈と比較するときは、無畏論の釈は青目釈よりも却って多く十二門論の釈に近く、……」（宇井［一九二一］、一四頁）。
更に、丹治昭義博士は、『無畏註』と『青目註』を同一のものであるという仮説を提示している（丹治［一九八二］）。それをより正確に言えば、「『無畏註』なるものは存在していたが、そのように呼称されるようになったのは、後代の（インド）・西蔵においてであり、その同じ注釈書が鳩摩羅什によって『青目註』として中国に伝えられた」ということである。その理由は、まず羅什の立場から次のように述べられている。羅什は『無畏註』に言及していないが、羅什程の学者がその存在を知らなかったのであれば、それは『青目註』とは別の『無畏註』が存在しなかったことを示すのではないか。一方、インドの註釈者の立場からは、次のように述べられている。第一に、『無畏註』以外に『青目註』が存在していたならば、ブッダパーリタ以下のインド中観派が『青目註』について沈黙しているはずはない。そして、若し龍樹の自註である『無畏註』の存在を彼等が知っていたとすれば、彼等の註釈はそれの副註という形式をとるか、或いは聖教として引用するであろうが、実際はそうではない。同博士は、そのようなインド・チベット註釈家の態度を、次のように理解している。つまり、彼等には「『無畏註』を龍樹の自註である」という伝承は形成されていたが、それに対して絶対的権威を与えなかった、或いは半信半疑であったというのである。この主張において重要なことは、『無畏註』、『青目註』、そして羅什訳『中論』を比較し、羅什訳『中論』から『無畏註』（＝『青目註』）を取り去ったものが鳩摩羅什の記述であるとされることである。しかし、鳩摩羅什が『無畏註』に言及していないことを以て、『無畏註』が存在しなかったこと、或い

は『無畏註』と『青目註』が非常に類似していたことを示すと考える事は些か早計であると考えられる。また、『無畏註』以外に『青目註』が存在していたならば、ブッダパーリタ以降のインド中観派が『青目註』について沈黙するはずがないとされるが、そこにおいては、『無畏註』自体がブッダパーリタ以降のインド中観派によって言及されていないことをどう理解するのかも同じように問題になろう。

一方、『無畏註』と『青目註』の類似性に関しては、以下のような事が言える。この「観法品」(＝羅什訳『青目註』一八章)の第一偈の註釈において「自我と五蘊が同一か否かが量によって確証されない」という議論が提示されているが(大正蔵三〇巻、二四頁上―中)、それ以外のインド・チベットの諸々の注釈書にはそのような議論は述べられていない。しかし、この議論はそれ自体さほど重要ではないので、羅什が『青目註』に付加したものであるとすることで、『無畏註』と『青目註』の同一性を積極的に否定する根拠にはならないかもしれない。しかし、第七偈の註釈において『ブッダパーリタ註』、『般若灯論』(副註も含む)、『プラサンナパダー』には「中観論者と虚無論者の違い」に関する記述があるにもかかわらず (BP. D. tsa. 241b7-244a3 ; PrP. D. tsha. 188b14 ; PP. p.368)、『無畏註』と『青目註』にはそのような記述がない。だが、この「中観論者と虚無論者 (nāstika) との違い」に関する議論は、上記の事項とは異なって非常に重要なものなので、鳩摩羅什が故意に排除したとは考えにくい(中観論者と虚無論者の差異に関しては、江島[一九六六]参照)。

山口益博士に依れば、『中論』の伝承には大きく分けて二つの伝承があり、『無畏註』と『青目註』は別々の伝承に属する(山口[一九四四]、五―六頁)。

以上のように、確かに幾つかの点で『無畏註』と『青目註』が類似することは認められるが、それらが同一書であることを証明する十分な論拠が確認できないことによって、ここでは両書が同一ではないことを前提とする。

(17)『中論』一八章の章名の問題に関しては、今まで様々な角度から言及されている(羽渓[一九三〇]、光川[一九六二]、丹治[一九八八]、北畠[一九九一])。

(18) Walleser は、“Das Selbst und die Objekte” と訳している (Walleser [一九一一]、一〇二頁)。また、池田澄達並びに寺本婉雅は、「観我法品」とする (池田[一九三二]、一二一頁、寺本[一九七一]、三一五頁)。また、Walleser は鳩摩羅什訳『中論』の「観法品」という章名を “Objekte” と訳している (Walleser [一九一二]、一一四頁)。

(19) 'dir smras pa / 'o na de kho na'i mtshan nyid ni gang yin / rnam pa gang gis ni de kho na rtogs par 'gyur / 'dir bshad pa / bdag dang bdag gi dang brak ba ni de kho na'i mtshan nyid yin la / rigs pa sngon du bstang ste rtogs pa ni de kho na rtogs par 'gyur ro // (AB. D. tsa. 69a4-5)

Walleser［一九一一］、一〇二頁、池田［一九三二］、二二二頁、寺本［一九七一］、三一四―三一五頁。

(20) smras pa / gal te dngos po dang dngos po med par lta ba rtag pa dang chad pa'i skyon du thal bar 'gyur bas de kho na ma yin na / khyod kyi de kho na gang yin pa dang ji ltar de kho na rtogs par 'gyur ba de smos shig / bshad pa / dang por rtsams tshun chad pas de kho nar rab tu bstan par byas so // mdor na phyi dang nang la bdag med pa bdag gi med pa nyid du ...... gang yin pa de ni de kho na'i don pa yin la / de kho na'i lta ba bsgoms pas ni de kho na rtogs par 'gyur ro (BP. D. tsa. 239b7-240a1)

巌城［一九八九］、一五七―一五八頁。

(21) da ni gzhan gyis smras pa'i sgrub pa bsal ba dang bdag nyid kyi sgrub pa kha na ma tho ba med pa bstan pas 'du byed rnams bdag dang bdag gis stong pa nyid bstan pa'i don gyi dbang gis rab tu byed pa bco brgyad pa btsam mo // de la bdag tu lta ba rnam pa du ma dag gi yul yang phung po yin pa'i phyir phung po rnams kho na las brtsams nas dpyad par bya ste / ......(PrP. D. tsha. 178b2-3)

尚、上記の引用の前半部と同様な記述がこの章の末尾にもある。(PrP. D. tsha. 191b1)

梶山［一九七九］、二八九頁。

(22) kiṃ punar atra tattvaṃ kathaṃ vā tattvasya avatāra iti // (PP. pp.340, l.5)

(23) kāyadṛṣṭhimūlam eva saṃsāram anupaśyaṃs tasyāś ca satkāyadṛṣṭher ālambanam ātmānam eva samanupaṣyann ātmānupalambāc ca satkāyadṛṣṭhiprahāṇaṃ tatparahāṇāc ca sarvakleśavyāvṛttiṃ samanupaśyana prathamataram ātmānam eva upaparīkśate/ko 'yam ātmā nāma iti yo 'hamkārasya viṣayaḥ/sa ca ayam ahamkārasya viṣayaḥ parikalpyamānaḥ skandhasvabhāvo vā bhavet skandhavyatirikto vā // (PP. p.340, ll.13-16)

本多［一九八八］、三二一―三二三頁、奥住［一九八八］、五三三頁、北畠［一九九一］、三九頁。

(24) 若諸法尽畢竟空無生無滅。是名諸法実相者。云何入。（大正蔵三〇巻、一三頁下）前述のように、Walleser は羅什訳『中論』の「観法品」を独訳しているが、そこでこの章のタイトルを“Objekte”としている。これは、明らかに「諸法」の「法」、即ち「事物」のことを示すと考えられる（Walleser［一九一一］、一一四頁）。

(25) 此実相法是真甘露味（大正蔵三〇巻、二五頁中）。

(26)『大智度論』釈習応品第三、三六〜三七（大正蔵二五巻、三二四頁上）。

(27) de ltar yin lugs kyi don rig pa ni ma rig pas ji ltar bzung ba'i yul de med par rtogs pa yin la / de ni yul de yod

pa la gnod byed dang med pa'i sgrub byed kyi rigs pas gtan la phab pa las skye ba yin gyi / yul bdag gnyis las yid tshul bsdus pa tsam zhig goms pa las mi skye ste / brgya pa las / yul la bdag med mthong na ni // srid pa'i sa bon 'gag par 'gyur / zhes bdag tu bzung ba'i yul gyi bdag med pa rtogs dgos par gsungs pa'i phyir ro // des na yid bdag (21a) gnyis la ma zhugs pa dang bdag med gnyis la zhugs pa'i khyad par phyed par bya'o // de la'ang thog mar gang zag gi bdag dang bdag gi bar 'dzin pa'i ma rig pa'i yul med par gtan la dbab dgos la de yang rab byed bco brgyad pas bstan no // (RG. ba. 20b5-21a2)

(28) 宇井博士は、「諸法実相」について次のように述べている。「中論にも明らかに此の積極的方面表れ居るが故に、中論の説を以て徹頭徹尾消極的なりとなすは、決して正当なる見解にあらざるなり。其積極的方面は此諸法実相を説くところに於いて表はる」（宇井［一九二一］、一四頁）。

その他、「諸法実相」に関しては、白土［一九五七］b、伊藤［一九九一］参照。

(29) 白土［一九五七］a、一五九頁。

(30) 『仏教語大辞典』（上巻）、六九一頁（「諸法実相」の項目参照）。

(31) 丹治［一九八八］、四二頁。

(32) 羅什訳『中論』の序で、僧叡は「今所出者。是天竺梵志名賓伽羅。秦言青目之所釈也。其人謂信解深法。而辞不雅中其中乖闕煩重者。法師皆裁而裨之。於経通之理尽矣。文或左右未尽善也」（大正蔵三〇巻、一頁上―中）と述べ、羅什が青目釈に修正を加えたことを伝えている。

(33) 「観法品」の第六偈《上記の「諸法実相」等の用法の(11)参照》の註釈と思われる箇所で、羅什は真実としては「我」・「無我」等は仏によって説かれたのではないと述べたのに続いて、では何が仏によって説かれたのかという問いを設定し、それに対して「諸法実相」こそが仏によって説かれたのであると述べている《上記の用例の(13)参照》。

(34) 若得諸法実相。滅諸煩悩。名為声聞法。若生大悲発無上心。名為大乗。若仏不出世。無有仏法時。辟支仏因遠離生智（大正蔵三〇巻、二五頁中）。

(35) 上記の用例の(6)、(7)参照。

(36) 上記の用例の(24)参照。

(37) 上記の用例の(8)参照。

(38) 答曰。若能不随他不随他者。若外道雖現神力説是道是非道。自信其心而不随之（大正蔵三〇巻、二五頁中）。

(39) 上記の用例の(19)参照。
(40) 上記の用例の(9)参照。
(41) 上記の用例の(15)参照。
(42) 上記の用例の(10)参照。
(43) 上記の用例の(22)参照。
(44) 「戯論」そのものは、羅什訳『中論』において「戯論名憶念取相分別此彼」(大正蔵三〇巻、三一頁上)と定義されている。
(45) 上記の用例の(23)参照。
(46) 上記の用例の(23)参照。
(47) 上記の用例の(3)参照。
(48) 「若能如是即得滅諸煩悩戯論得常楽涅槃」(大正蔵三〇巻、二五頁中)。
(49) 上記の用例の(28)参照。
(50) 上記の用例の(24)参照。
(50) 上記の用例の(6)、(7)参照。
(51) 上記の用例の(11)、(12)、(14)~(17)参照。
(52) 上記の用例の(39)参照。
(53) 大正蔵三〇巻、二四頁下。
(54) 丹治博士は「観法品」の特徴を次のように述べている。「この章の場合、『中論』は奇しくも形式的には第二十六章と同じように、偈を先に、注釈を後に一まとめして与えている。しかし、この場合は、鳩摩羅什が青目の注釈をすべて捨てて、全く独自に彼自身の見解を、それが思想的に一貫した展開をもつからであろうと思うが、一括して述べたものとおもわれる。特にこの章の第六、八偈の解釈は、『無畏』から月称の『明句』に至る印度の注釈者の解釈とは全く異質のものであるから、同じ印度の伝統のなかにいた青目の解釈とはとても考えられない」(丹治［一九八二］、八八頁)。

《テキスト》

『中論』(= MMK) : de Jong［1977］.

『無畏註』(＝AB)：D.vol.1.
『青目註』鳩摩羅什訳：大正蔵三〇巻。
『仏護註』(＝BP)：Walleser [1970], D.vol.1.
『高僧伝』：大正蔵五〇巻。
『出三蔵記集』：大正蔵五五巻。
『般若灯論』(＝PrP)：Walleser [1974], D.vol.2.
『般若灯論』波羅／蜜多羅訳：大正蔵三〇巻。
『般若灯論』副註 (＝PrPṭ)：D.vol.6.
『プラサンナパダー』(＝PP)：de La Vallée Poussin [1970].
『正理海』(＝RG)：*The Collected Works of rJe Tsong kha pa Blo bzang grags pa*, vol.23 (ba), Delhi, 1979.
『根本中般若解説正見光』(＝*dBu ma rtsa ba'i shes rab kyi rnam par bshad pa yang dag lta ba'i 'od zer*)：Bibliotheca Tibetica I-12, Tokyo, 1969.
『根本中解説福徳王道宝』(＝*dBu ma rtsa ba'i rnam bshad skal bzang 'jug ngogs lde ba*)：*The Collected Works of gSer mdog Paṅ chen Ŝākya mchog ldan*, vol. 5, Thimphu, 1975.
『大乗中観釈論』：卍続蔵経第二六―一。
『中観論疏』：大正蔵四二巻。
『中観論品釈』：日本大蔵経五一巻。
『中観論疏記』：日本大蔵経五三巻。
『大智度論』：大正蔵二五巻。

《略号》
大正蔵：大正新修大蔵経。
AB：*Mūlamadhyamaka-vṛtty-akutobhaya.*
BP：*Buddapālita mūlamadhyamaka-vṛtti.*
D：sDe dge edition (dBu ma)，東京，世界聖典刊行協会。

MMK : *Mūlamadhyamaka-kārikā.*
PP : *Prasannapadā mulamadhyamaka-vṛtti.*
PrP : *Prajñapraipa-mulamadhyamaka-vṛtti.*
PrPṭ : Prajñāpraipa-ṭikā.
RG : *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad* rigs pa'i rgya mtsho.

《引用並びに参考文献》

江島　恵教
一九六六：「中観論者を虚無論者とする批判――それに対する中観派の反論」『東方学』第三四輯、一―一四頁。
羽渓　了諦
一九三〇：『中論』（「三論（中論・百論・十二門論）解題」を含む）、『国訳一切経、中観部一』大東出版社、一―五〇頁。
平井　俊榮
一九九〇：『三論教学の研究』春秋社。
平川　彰
一九八一：『インド仏教史』（全二巻）春秋社。
平野　隆
一九五四：「無畏註と仏護註の異同について」『印度学仏教学研究』三―一、二三六―二三八頁。
本多　恵
一九八八：『チャンドラキィールティ　中論註和訳』国書刊行会。
池田　澄達
一九三二：『根本中論疏無畏論訳註』（東洋文庫論叢　第十六）東洋文庫。
伊藤　隆寿
一九九一：「鳩摩羅什の仏教思想――妙法と実相」『仏教学』第三〇号、一―二七頁。
Inada, Kenneth K.
一九七〇： *NĀGĀRJUNA - A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokyo, the

Hokuseido Press.

巌城　孝憲

一九八九：「中論ブッダパーリタ釈　第十八章和訳」『藤田宏達博士還暦記念論集・インド哲学と仏教』平楽寺書店、四五七—四七二頁。

de Jong, Jan Willem.

一九七七：*Mūlamadhyamaka-kārikās*. (Adyar Library Series, 109) Madras, Adyar Library and Research Centre.

一九七八："Text-critical Notes on the Prasannapadā." Indo Iranian Journal, 20, Nos.3/4, pp.217-252.

梶山　雄一

一九六八：「中論における無我の論理——第十八章の研究」『自我と無我』平楽寺書店。

一九八五：「中観思想の歴史と文献」『講座・大乗仏教七』春秋社。

一九七九：「知恵のともしび（中論清弁釈）、第十八章 自我と対象の研究」『世界の名著　大乗仏典』中央公論社、二八七—三二八頁。

北畠　利親

一九九一：『月称釈　中論　観法品・観四諦品訳註』永田文昌堂。

小山　一行

一九八〇：「中論仏護註の立場」『印度学仏教学研究』二八—二、一三六—一三七頁。

Lamotte, É. tienne

一九七〇：*Le Traité de la Grande Vertu de Sagasse de Nāgārjuna*, Tome III, Louvain.

de La Vallée Poussin, Lois.

一九七〇：*Muūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti.* (Bibliotheca Buddhica, 4), Reprint, Osnabrück : Biblio Verlag.

May, Jaque

一九七九："Chu-gan"（中観）『法宝義林』第五分冊、Maison Franco-Japonaise, 四七〇—四九三頁。

光川　豊芸

一九六二：「『人法二無我』に対する清弁と月称の見解——中論第十八章を中心として」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』

第一号、一三二―一三五頁。
中村　元
一九五八：人類の知的遺産　一三『ナーガールジュナ』講談社。
一九七五：『仏教語大辞典』（全三巻）東京書籍。
一九八一：『仏教思想六　空　上』仏教思想研究会編、平楽寺書店。
長尾　雅人
一九七八：「中論の構造」『中観と唯識』岩波書店、三二一―三三二頁。
奥住　毅
一九八八：『中論註釈書の研究――チャンドラキィールティ「プラサンナパダー」研究』大蔵出版。
横越　慧日
一九五八：「鳩摩羅什の翻訳」『大谷学報』三七―四、一―二五頁。
一九八二：『人物　中国仏教　羅什』大蔵出版。（諏訪義純との共著）
Ramanan, K. Venkata.
一九七八：*Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi-Patna-Varanasi, Motilal Banarsidass.
Robinson, Richard H.
一九六七：*Early Mādhyamika in India and China*, Wisconsin, the University of Wisconsin Press.
Ruegg, David, Seyfort.
一九八一：*The Literature of the Madhyamaka Schools of Philosohy in India*. (*A History of Indian Literature*, 7), Wiesbaden, Harrassowitz.
斉藤　達也
二〇〇〇：「鳩摩羅什の没年問題の再検討」『国際仏教学大学院大学研究紀要』第三号、一二五―一五四頁。
三枝　充悳
一九五四：「中論　梵蔵漢語彙索引」（宮本正尊編『大乗仏教の成立史的研究』の付録）三省堂。
一九八三：『龍樹・親鸞ノート』法藏館。
一九八四：『中論――縁起・空・中の思想』（全三巻）（レグルス文庫）第三文明社。

一九八五：『中論偈頌総覧』第三文明社。

白土　わか

一九五七ａ：「羅什訳に於ける実相の語義」『印度学仏教学研究』四―二、一五九―一六〇頁。

一九五七ｂ：「『實相』訳語考――鳩摩羅什を中心に」『大谷学報』三七―三、四八―六一頁。

Sprung, Mervyn.

一九七九：*Lucid Exposition of Middle Way : The Essential Chapte from the Prasannapadā of Candrakīrti* (*transladted from the Sanskrit*), Boulder, Prajñā-press Great Eastern Book.

田原　謙三

一九八三：「中論観法品について」『印度学仏教学研究』三一―二、一四六―一四七頁。

丹治　昭義

一九八一ａ：「無我と実在――中論一八章の註釈的考察㈠」『南都仏教』第四六号、一―三七頁。

一九八一ｂ：「無我と実在――中論一八章の註釈的考察㈡」『南都仏教』第四七号、一九―四三頁。

一九八二：「無畏と青目注」『印度学仏教学研究』三一―一、八三―八八頁。

一九八六：「鳩摩羅什の中論解釈――シルクロードの仏教」『哲学』第一二号、関西大学哲学会、三一―七九頁。

一九八八：『沈黙と実在　中観思想Ⅰ』（関西大学東西学術研究所研究叢刊六）関西大学出版部。

寺本　婉雅

一九七一：『梵漢独対校 西蔵文和訳 龍樹造・中論無畏中観疏』（西蔵伝聖典訳註 仏教研究第五輯）国書刊行会。

塚本　善隆

一九七二：「仏教史上における肇論の意義」『肇論研究』法蔵館。

宇井　伯寿

一九四四：「羅睺羅、即、羅睺羅跋陀羅」『印度哲学研究』第一、岩波書店。

一九二一：『国訳中論』（「三論解題――中論・百論・十二門論」を含む）『国訳大蔵経』論部、第五巻、国民文庫刊行会、一―七五頁。

瓜生津　隆真

一九八五：『ナーガールジュナ研究』春秋社。

Walleser, Max.
一九一一：*Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der tibetischen Version übertragen von Max Walleser*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätbuchhandlung.
一九一二：*Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna, nach der chinesischen Version übertragen von Max Walleser*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätbuchhandlung.
一九七〇：*Buddhapālita : Mūkamadhyamaka-vṛtti : Tibetische Übersetzung*. (*Bibliotheca Buddhica*, 14) Reprint, Osnabrück : Biblio Verlag.
一九七四：*Prajñāpradīpa : A Commentary on the Madhyamakaśāstra by Bhāvaviveka*. (*Bibliotehca Indica*, 236) Reprint, Osnabrück : Biblio Verlag.

渡辺　照宏
一九八二：「中論」『渡辺照宏著作集　第八巻』筑摩書房。

泰本　融
一九六八：『国訳一切経和漢撰述部　論疏部七』大東出版社。

山口　益
一九四四：「中論偈の諸本対照研究要論」『中観仏教論巧』山喜房仏書林、一―二八頁。

吉蔵の毘曇批判――『三論玄義』を中心として

池田　練太郎

一　はじめに

本稿は、吉蔵（五四九―六二三）の著した『三論玄義』における、「毘曇」に対する批判の箇所にみられる論述内容・論証形態の検討を通して、彼の毘曇の捉え方や思想的傾向、さらにその背後にある意識をも推察しようとしたものである。しかし、この試みは数多い吉蔵の著作のうち、『三論玄義』という一つの小著の、しかも毘曇に関する記述のみを手掛かりにしただけであり、そのうえ中国仏教について乏しい知識しか持たない私の能力を顧みずになされたものであることから、極めて狭い範囲において吉蔵を捉え批評したとの誹りを免れないであろう。厳密な検証が求められる現代の学術研究の中で、このような論究がどれほどの意味を持つのか私には分からない。ただ、この小論が吉蔵の研究に些かでも従来と異なった視点を提供できることを窃かに願うものである。

二　吉蔵の用いる「毘曇」の概念

吉蔵の毘曇批判の内容を検討するのに先だって、まず彼の用いる「毘曇」という術語の概念について概観しておくことにしよう。

「毘曇」は、言うまでもなく「阿毘曇」（「阿毘達磨」）であり、abhidharma (Skt.), abhidhamma (Pāli) の音写語である。インド仏教においては「法に対する〔解釈〕」「法に関する〔議論〕」（対法）などの意味を原意とし、また「すぐれた法」「特別な法」（勝法・最勝法・増上法）などの意味でも用いられ、さらに三蔵中の論蔵や法の解釈を中心とした論書を指すような用い方もなされるようになった。(1) しかし、中国仏教においては、この語はすぐれた法や法相を論ずる論書などインド仏教における用法に合致する用い方がなされる一方で、部派仏教・小乗仏教・声聞の仏教・説一切有部など、インドでの用法と異なった意味で用いられる場合も多い。

『三論玄義』(2) には、毘曇に関して、

有薩衛門人、序其宗曰。阿毘曇者、名無比法。……（岩波本・三〇―三一頁、平井訳一一八―一一九頁）

と述べていて、阿毘曇の語が「無比法」の意味であることを示している箇所があるが、これは、abhidharma を「比べるものがない勝れた法」の意味にとったものであり、インドにおける用法にほぼ一致するものとみられる。ただ、そのことを説いたのが、「薩衛の門人」、即ち説一切有部（Sarvāstivādin）の者とされていることは注意してよいであろう。また、後述するように、『三論玄義』においては十項目の毘曇批判が述べられていて、その中には「毘曇」あるいは「阿毘曇人」の術語が数箇所にみられる。そして、その中で吉蔵の念頭に置かれている最も限定的な意味での「毘曇」の用例とみられるのは、第六番目（後述⑥）における「根本唯二部。一大衆部、二上座部。而阿毘曇、是十八部内薩婆多部」という記述であり、そこでは明確に説一切有部を指している。こうした「毘曇」の概念は、『阿毘達磨大毘婆沙

論』(*Abhidharmamahāvibhāṣā*) 成立以後、インドにおいて説一切有部系統の者をVaibhāṣika (毘婆沙師) と呼び、またチベット仏教においても同様に使用された (Bye brag tu smra ba) のにほぼ該当するものといってよいであろう。[3]

ただし、『三論玄義』では、例えば、

問、夫欲立理、先須序宗源。未知毘曇凡有幾種。答、部類甚多、略明其六。一者……

として、アビダルマの部類は多いが省略して六種類を明らかにすると述べ、以下に(1)如来自説の法相毘曇、(2)『舎利弗阿毘曇論』、(3)『八犍度論』、(4)『毘婆沙論』、(5)『阿毘曇心論』、(6)『雑阿毘曇心論』を挙げている(岩波本・三〇—三三頁、平井訳・一二九—一三一頁)。ここで言われる「毘曇」のうち、(1)が何を指すかははっきりしないが、[4]それ以外は明らかに個別のアビダルマ論書を指している。そして、(3)～(6)の論書は有部所属とみられるものである。また、(2)はその部派所属については必ずしも決着がついているとは言えないが、[5]少なくとも有部の論書ではない。さらに前掲の引用文の後に、『大智度論』を典拠としていわゆる有部の「六足論」に言及し、また『阿毘曇甘露味論』にも触れている。

以上のことから、吉蔵の毘曇観は概ね説一切有部を指していることが推察できる。しかしながら、その中には有部所属の論書でないものも含まれており、必ずしも厳密な定義の上で「毘曇」の語を用いているとはいえないようである。[6]全体的には、吉蔵もすでに中国において用いられていた概念に基づいて「毘曇」の語を用いているとみてよいように思われる。

三　吉蔵の毘曇批判

以上のように吉蔵の用いる「毘曇」の概念は明確とはいえないが、毘曇批判の主たる対象が説一切有部であることは議論の余地がないようである。この点を一応踏まえたうえで、『三論玄義』における批判の記述内容をみていくことにしたい。

吉蔵の毘曇批判は、

破斥第二。凡有十門、一乖至道、二扶衆見、三違大教、四守小筌、五迷自宗、六無本信、七有偏執、八非学本、九弊真言、十喪円旨。（岩波本・三二―三五頁、平井訳・一三一頁）

という十項目からなされているが、各項目によって論ずるのに先立って、吉蔵は、

蓋、無比之名有余、所明之理不足。非但遠乖方等、亦近迷三蔵。

と述べ、アビダルマが「無比」と言われる価値などなく、「方等」（大乗仏教）に乖離するだけでなく、「三蔵」（小乗仏教）をも正しく理解していないと決めつけている。

そして、続いて以下のような十門の批判が展開される。その内容を概観しつつ論述にみられる特徴を検討していこう。(7)

①乖至道者、夫道之為状也、体絶百非、理超四句。言之者失其真、知之者反其愚。有之者乖其性、無之者傷其体。故七弁輟音、五眼冥照。釈迦掩室、浄名杜口。豈可以有而為道哉。

ここには「釈迦掩室、浄名杜口」の例証に示されているように、究極の真理（至道）は言語による表現によっては示すことができないという立場が表明されている。したがってこれは「有」を説く者にも、「無」を説く者にも同じく当てはまるとするのである。このような立場は次の②にもみられるが、単に毘曇に関する記述の箇所のみならず、吉蔵に一貫してみられる大きな特徴をなしている。(8) いわゆる「維摩の一黙」の喩えで引かれた『維摩経』は、声聞の仏教に対する徹底した批判を中心的なテーマとした経典であるから、毘曇との立場の相違は当然のことであり、また『維摩経』の立場を正当とみなした吉蔵がその内容に基づいて論じようとするのはある意味で必然である。ただここで問題なのは、自らの思索に基づいて論証的に自分の立場を述べたうえで毘曇の「有」を説くあり方を批判するのでなく、採用した結論を前提にして相手方を批判するという形式の論証方法である。このような論証の形態は、以下の九項目の毘曇批判に共通して色濃く認められるだけでなく、『三論玄義』を通して随所にみられる吉蔵の根本的な論証形式といえる。しかし、そうした論述は、結局のところ「甲が正しくないと言っているから乙は誤りである。」→「正しくないから間違い

なのだ」という論法に陥ることになる。

②第二扶衆見。然道実非有、遂言見有得道、乃是見有、非見道也。故浄名云、法名無染、若染於法、乃是染著、非求法也。又夫見有者、名為有見、非見道矣。故法花云、入邪見稠林、若有若無等、依止此諸見、具足六十二。問、若執有無、此有何失。答、正観論云、「浅智見諸法、若有若無等、是則不能見、滅見安隠法」、於彼有大過矣。

ここでは前掲①の記述にみられるのと同様に、毘曇が「有」を主張するという前提に立って、毘曇は「有」という見解に執着しているに過ぎず、本質（道）を見ているのではない、という。それは「無」に執着した場合も同様であるとする。したがって、ここで主張されているのは、一つの立場に拘れば本質的な真理には到達できないという結論である。言い換えれば、自己の主張というものはどのような立場にせよ、それに拘って有とも無とも主張してはならないという「主張」なのである。これは①の場合と同様、究極の真理は言語によって表現することはできない、言語を超越しているという主張であると同時に、言語表現を回避することで無執着の立場を示そうとしたものでもあろう。ここでもやはり『維摩経』が典拠として用いられている。ただ、毘曇批判の箇所において唯一、三論の中の『正観論』（『中論』青目釈）を典拠として用いている点が注目される。

③第三違大教。思益経云、「於未来世、有悪比丘、説有相法、得成聖道」、仏垂此勅、懸誡将来。既曰悪人、理是邪説、違背大教。宜須破之。

ここは『思益梵天所問経』における、「有相」を説く悪比丘の出現を予言したブッダの言葉をもとに、有を主張する毘曇は邪説であるとするもので、いわば聖言量の一種であるが、先の①②同様、成立の次第としては歴史的に逆転した大乗経典を根拠とし、大乗仏教の優越性を前提として「有」の立場を批判したものである。思想的な根拠に基づいた毘曇批判ではない。中国への仏教の伝播の過程や、そうした中で起こった教相判釈という中国仏教の宿命を考慮に入れれば、吉蔵のこの論述もやむを得ないものであるかもしれない。しかしながら、他の中国仏教者と比較した場合、単に『三論玄義』にみられる様々な記述内容から推測しただけでも、吉蔵がインドにおける仏教の歴史をかなり詳しく知っ

ていたという特徴を持っていることは明白であり、このような彼の引用の方法自体について、他の中国仏教僧とは一線を画して注意を払う必要があると私は思うのである。

④第四守小筌。夫為未識源者、示之以流、令尋流以得源、未見月者示之以指、令因指以得月。窮流則唯是一源、亡指則但是一月。蓋是如来説小之意也。而毘曇之徒、執固小宗、不趣大道、守筌喪実、故造論破之。

これは大乗仏教が源であり、その大乗の教えを理解させるために如来は小乗仏教を説いたのに、毘曇の者たちはそれに拘って根源である大乗を見ようとしない、という趣旨である。即ち大乗が根源であり正しい教えであるという前提に立って毘曇を批判していて、毘曇が思想的に劣るという理由を述べたものではない。言うなれば大乗の方が先であり根源であるから後から出てきた毘曇は劣るという論法である。ここでも、先の③ですでに触れ、また後の⑥で述べるように、インド仏教の歴史に詳しい吉蔵が、歴史的事実に触れずに論述するという方法を採っていることに注目するべきであると考えるのである。即ち、もし彼が実際にはインドにおけるアビダルマ仏教と大乗仏教の出現に関して、歴史的な展開を知っていたならば、事実と逆転していても本質的に勝れているものが優先されるべきであるとする彼の思想的立場が示されていると言えるであろう。しかし、その場合は、むしろその歴史的事実をも示しつつ自説を展開した方が、より自己の立場を鮮明に表すことができるであろう。またそれは、それまでの中国仏教において前例のない議論を展開したことになったであろう。しかし彼はそうした論述をすることなく、大乗から小乗・毘曇が派出したと受け取れる表現をとっている。私は吉蔵が示しているインド仏教の知識から推測して、彼は毘曇と大乗の歴史的前後について知っていたと考えたい。

⑤第五迷自宗。諸聖弟子、有所述作、本為通経。而阿含之文、親説無相。故善吉観法空而悟道、身子入空定而仏歎。阿毘曇人、但明見有、故自迷本宗。

先述したように吉蔵のいう「阿毘曇」が何を指すのかは必ずしも明確ではないが、いわゆる「小乗」として括られる部派はそれぞれに異なるアビダルマ（論蔵）を保持していたわけであるから、一概にすべての部派の毘曇が「有」を主

張していたとすることはできない。したがって、「阿毘曇人、但明見有」という語の「有」は説一切有部（Sarvāstivadin）の sarva-asti の asti（有）を意味しているのであろうが、その点のみから毘曇を「有」を主張するものと断定していたならば、本来有部が縁起の思想に基づく無我・無常という命題を理解するために、ある意味で法を実在的に説こうとした思索のプロセスをも踏まえたうえで毘曇を批判したのではないことになる。[9] 吉蔵は、そうした有部の思想的立場を踏まえたうえでそれを批判した龍樹（Nāgārjuna）等の主張を正しいと捉えたところから出発しているから、このような批判の形になるのであろう。しかし、前引の文にも吉蔵自ら「阿含之文、親説無相。……」というごとく、毘曇をその原語 abhidharma のままにとるならば、その毘曇もまた同じく経文に基づいて自説を立てているのであるから、吉蔵の批判は毘曇の論拠を検証せずになされた一方的なものであることになろう。

⑥第六無本信。文殊問経云、「十八及本二、皆従大乗出、無是亦無非、我説未来起」。十八者、謂十八部異執也。及本二者、根本唯二部。一大衆部、二上座部。而阿毘曇、是十八部内薩婆多部、従大乗出。即大為小本。而執小之流、聞大乗不信、是以之破。

問、何以知、執小之人、不信大法耶。

答、智度論云、旃延弟子、答龍樹云、「我聞大乗、心不都信」。故外国執小乗者、与学大乗人、分河飲水。

ここでは大衆部・上座部の二部、及び有部を含む十八部はすべて「皆従大乗出」という『文殊師利問経』の文を教証として引き、大乗は小乗の元であると明確に述べている。吉蔵は、インド仏教の年代についても相当の知識を持っており、例えばそれは『三論玄義』においても、部派出現の過程に関する記述（岩波本・一〇八―一三一頁、平井訳・一八三―一九八頁）などに遺憾なく発揮されている。[10] こうした点からみても、おそらく吉蔵は部派仏教と大乗仏教の歴史的な意味での出現の先後について、それなりの知識を持っていたと見なすのが妥当であると思われる。それにもかかわらず、彼は敢えて歴史的に逆転した典拠を提示して、思想的に優越する大乗こそ先に置かれて当然であるという立場を採るのである（先の④参照）。そうした観点からみると、この『大智度論』の引用において、迦旃延（Kātyāyanīputra）の弟子

が龍樹に「大乗を聞いてもすべて信ずることはできない」と答えたと記した吉蔵が、その言葉を実際にはどのように受け止めていたのか、そしてそれを前に掲げた『文殊師利問経』の引用と同じ価値をもつ典拠として同列に見ていたかどうかは、慎重な検討が必要であると思われる。吉蔵に関する研究はそうした意味をも含めて厳密に検討するべき段階に入っているのではないか。これはあくまでも推測であるが、『大智度論』の記述は、「迦旃延の弟子」という内容を「迦旃延の流れを汲む者」（平井訳・一三〇頁参照）の意にとれば歴史的には事実としてあり得ることだが、それに対して『文殊師利問経』の「而阿毘曇、是十八部内薩婆多部、従大乗出」の記述は、そうした次元の内容ではないということを、おそらく吉蔵は知っていたと私は考えるのである。

⑦第七有偏執。大集経云、「雖有五部、並不妨如来法界及大涅槃」、而阿毘曇人、保執自宗、排斥他説。便違法界、拒大涅槃。累鄣既深、宜須傷歎。

「如来法界及び大涅槃」が究極の悟りとしてあり、部派が存在してもそれは妨げられないという『大集経』の文を引いて、阿毘曇の者は自説に固執してその法界や大涅槃を認めようとしないとするのであるが、これも大乗経典を拠り所にし、それを正しいとする前提からの批判である。

⑧第八非学本。大品経云、「欲知四縁、当学波若」。外人問龍樹云、「欲学四縁、応学毘曇、云何乃学波若」。論主答曰「初学毘曇、似如可解、転久推求、則成邪見」。問曰、学毘曇、云何乃成邪見。答、若言四縁生諸法者、誰復生於四縁。若四縁更従他生、則他復従他、如是無窮。若其四縁、自然而有、不従他生者、万物亦応不由四縁、当堕無因。故従則無窮、窮則無因。由此二門、則不信因果。故久学毘曇、成於邪見。

ここは初めて教理的な問題が示されるところであり、その意味で重要である。要するに有部が説く「因縁・次第縁（等無間縁）・縁縁（所縁縁）・増上縁」に拘泥すれば、さらにその前の縁、その前の縁というように無限遡求（無窮）の状態に陥るし、反対に「四縁」がそれ自体で存在しているとするならば、他のものも「四縁」によらずに、即ち原因がなくて（無因）存在することになってしまう。したがって毘曇に拘れば邪見を生ずることになるから、「四縁」の本質

を理解しようとするならば「波若（般若）」を学ぶべきであるというのである。ただし、吉蔵の述べている趣旨は、『大品般若経』序品（大正蔵八巻、二一九頁下）・『大智度論』巻三一（大正蔵二五巻、二九七頁中）に基づいているのであり（三枝訳・七五頁、注記参照。平井訳・三二二頁、註一五四参照）、必ずしも自らの思索の結果を述べているわけではない。彼が膨大な文献を駆使することは有名であるが、しかし、むしろこの箇所に象徴されるように、少なくとも毘曇批判に関していえば、ほとんど唯一といえる思想的批判の箇所についても、『大品般若経』『大智度論』という大乗の経論を根拠として用いるという方法を採っているのである。そしてこのこと自体に吉蔵の論証形態の特徴が顕著に現れているとみることができる。

⑨第九弊真言。大集経云、「甚深之義、不可説。第一義諦無声字。陳如比丘於諸法、獲得真実之知見」。本起経云、「頞鞞沙門、即五人之一。為身子説偈云、一切諸法、本因縁空無主。息心達本源、故号為沙門。身子聞之、即得初果」。尋大小二経、皆明見空成聖。而阿毘曇謂、観有得道、故隠覆真言。

ここも前掲の①②にみられるのと同様に、「究極の真理は、言語では表現できない」という『大集経』の経文によって、真理が言語表現を超越していることを述べている。そのうえで、大乗・小乗ともに縁起・空の教えを説いているのに、毘曇は「有」を観ずることによって悟りを得ると主張して真実の言葉を覆い隠していると批判している。即ち、悟りの境地は言葉では表現できないということと、毘曇は「有」に固執して迷っているという、吉蔵の毘曇批判に共通する形式的論述が展開されている。

⑩第十喪円旨。涅槃経云、「欲令衆生、深識真諦、是故如来宣説於俗。若使衆生、不因俗諦、而識真者、諸仏如来、終不説俗」。毘曇之流、雖知俗有、不悟真空。既惑真空、亦迷俗有。是故真俗二倶並喪。

ここで論拠とされるのも大乗経典の『涅槃経』である。衆生が真理を最初から理解するなら如来は世俗の真理など説かなかった。そして毘曇の者たちは世俗の有の立場に惑わされ、真実の空に迷っているから結局真・俗二諦の両方とも理解していないと結論している。ここでも大乗経典の内容を前提として毘曇を批判する形式が採られている。

四　吉蔵の論証の特徴

以上みてきた十項目の記述に基づいて、吉蔵の毘曇に対する捉え方や批判の内容・根拠等を整理してみたい。

A　吉蔵が「毘曇」の主張と見なしている内容

前述のように、「毘曇」は一般的には説一切有部を指していると見なすことができるが、その毘曇は「有」を主張するものとされる。そして少なくともこの十門の批判的記述においては、その他には「四縁」に関する僅かの記述以外には毘曇の主張らしいものを見いだすことはできない。『三論玄義』はすぐれた仏教概論とも見なされてきたが、様々な独自の主張を展開した有部の教理をただ「有」の一字をもって排斥している吉蔵の毘曇概括の姿勢に、私は驚きを禁じ得ない。先に⑤の箇所で触れたように、「有」を説一切有部の説くいわゆる「三世実有・法体恒有」の「有」、即ちdravyato'sti（実質として有る）の asti として捉える、おそらく吉蔵以前に中国において、そしてまた三論学派において定着していたであろう解釈を吉蔵も踏襲しているものと考えられる。(11) いずれにしても、吉蔵の「毘曇」批判は、説一切有部の「有」の主張に向けられており、そして説一切有部においては、その名称からみても「有」が重要な概念であることはたしかであるから、吉蔵はその意味で有部の根幹を批判しているということになろう。しかし、毘曇を批判した十項目には「有」ということが何を意味しているのかさえ示されてはいない。吉蔵の、こうした極端に画一的な有部教理の把握の仕方は、彼以前の解釈をそのまま受けたものであるにせよ、「毘曇」とは何か、「有」とは何かを少しも説明することなく毘曇を批判していること自体に、そのまま吉蔵の姿勢が現れているともいえるのである。

B　「毘曇」批判の論述形態・根拠・引用

この十門による毘曇批判においても、彼の根本的なスタンスとしての大乗絶対の立場は遺憾なく発揮されている。そして大乗が根源で小乗はそこから派生したものであること、また大乗が勝れていることを前提として、小乗である毘曇

は劣ることを、『思益梵天所問経』『文殊師利問経』『大集経』『維摩経』『大品般若経』『涅槃経』『大智度論』等の大乗の経論を根拠として説いている。一見して分かるように根拠とされる文献のほとんどが大乗の経典であり、論書としては『大智度論』が中心である。また、吉蔵は、有はもとより無にも固執してはならないという考え方を表明している。言うまでもなく、この立場は究極の真理は言語によって表現できないという彼の立場に連なるものである（毘曇批判①②⑨）。そして、吉蔵はその根拠を主として『維摩経』に求めている。いずれにせよ、毘曇批判の箇所においては、三論宗の立場に立つはずの吉蔵が、一カ所の『正観論』（『中論』青目釈）からの引用（毘曇批判②）を除いて、『中論』等の論書を論拠として使っていないという特徴を指摘することができる。

C　吉蔵の毘曇批判の内容

上述の如き論述を通して、吉蔵は以下のような結論を導き出す。

1大乗と小乗という二種類の仏教がある。
2大乗が根本で、小乗はそれから派生した。
3大乗は勝れ、小乗である毘曇は劣る。
4毘曇は「有」を説き、それに固執しているから誤りである。
5有にも無にも固執してはならない。
6究極の状態（真理）は言語によって表現できない。
7大涅槃・如来法界・至道（＝究極の状態（真理））は実在するのに、毘曇はそれを認めようとしない。

以上の内容には、単に毘曇に対する批判に止まらず、吉蔵の仏教に対する立場が集約されている。[12] ただしそこには、すでに中国に定着していた大乗を優位とする仏教観と本質的な相違は認められない。これを、大乗を勝れたものと見なす教相判釈による先入観に支配された結論とみるか、それとも、インド仏教の歴史的事実を踏まえたうえでの、吉蔵自身の思索から導きだされた結論とみるかで、彼の評価は大きく変わるであろう。こうした点は、インドにおける仏教の

展開について強い関心を持ち、詳しい知識を随所に示している吉蔵であるからこそ検討に値する問題であると考えるのである。

五　成実批判の場合との比較

吉蔵によって批判され、小乗仏教の烙印を押された『成実論』についても、彼は毘曇に対する批判と共通する論証の形態を採っている。『三論玄義』においては成実批判も毘曇批判と同様に十項目に亘ってなされているが、その中で、最も吉蔵の本音（本質）を有り体に示していて興味深いのは、紛れもなく第十番目のものである。

検世人第十。……爰至斉司徒文宣王、誠信三宝、毎感嘉瑞。以斉永明十年十月、延請名徳五百余人、於普弘寺敷講。文宣王、毎以大乗経論、以履道之津涯、正法之枢鍵。而後生棄本崇末。即請諸法師、抄此成実、為九巻、命周顒昨序。恐専弘小論、廃大乗業。自爾已後、爰至梁武、盛弘大乗、排折成実衆師。不可具記。（岩波本・五五—五九頁、平井訳・一四七—一四八頁）

ここに述べられている内容は思想と呼べるものではない。これは世間の評価が高いから、特に世俗の権威である国王などがそれを認めているから、大乗仏教の方が正しい、とする立場である。このような成実批判にみられる批判形態について、ジョアキン・モンテイロ氏はこれを「権威主義〔的〕」と表現されているが、[13] 確かに世俗の権威を基準とした論証形態と言うことができるのではないかと思う。[14]

また、加藤純章氏は、同じく『三論玄義』における成実に対する十項目の批判を、「以上の十義は必ずしも妥当なものではなく、強引な点が多いように思われる」と述べ、吉蔵は『大智度論』を尊重しながら、その『大智度論』が「三蔵中のスートラやアビダルマを釈尊の真意として重視する態度は、この十義の中ではまったく顧慮されていない」と述べておられる。[15]

たとえ当時の中国仏教における『成実論』の位置が、三論学派のような中観系の学系から見て特異な情況に置かれていたという特別の事情があったとしても[16]、仏教者として、思想的な考察を通して自らの見解を述べるという姿勢があれば、『大智度論』の特質に対しても幾分かは異なった理解を持ち、それに基づいてかなり違った印象を与える論述が展開されたと推察されるのである。毘曇批判と成実批判はその対象が異なるとはいえ、その論証の形態を比較した場合、こうした教条的な批判の形式はやはり吉蔵に共通するものとみるのが妥当であろう。十項目に亘る毘曇批判についても、その全体をみると、思想的批判らしきものは僅かに第八項目（毘曇批判⑧）のみであり、その他の九項目は単に「毘曇は劣っているし、誤りだ」ということを大乗経論を論拠にして述べているにすぎない。今は数多い吉蔵の著述の中の『三論玄義』という一論書の記述に限定して概観したのみであり、吉蔵の他の著述の中で異なった論証の形態が採られているか否か私は知らない。また、加えて中国における他の仏教者の論述についても、同様の観点から考察する必要があろう。したがって、これだけを以て一概に吉蔵の立場を決めつけることができないのは言うまでもない。しかし『三論玄義』のこうした論証形式によって、吉蔵のもつ一面を捉えることは可能なのではないか。

六　吉蔵の主張とインド仏教における類似的傾向について

吉蔵の毘曇批判の箇所では、有に執着することが繰り返し批判されている。そのうえで有とも無とも言ってはならないとの主張が展開され、そしてさらに最終的には、その根底には究極の真理（至道①・法界・大涅槃⑦・真言⑨・真空⑩）が存在するという立場に帰結する[17]。こうした主張のうち前半の部分は、いわゆる六師外道の一人であるサンジャヤ・ベーラッティプッタ（Sañjaya Belaṭṭhiputta）の結論回避の不可知論（ajñāna-vāda）の方向性と軌を一にするものである。また、後半の主張をも含めると、pudgala（補特伽羅）の存在を認めつつ、それを「非即非離蘊」とし、不可説（avaktavya）であると説く、犢子部（Vātsīputrīya）の立場に通じるものがある[18]。

吉蔵は毘曇批判の箇所において、究極の真理は言語的に表現できないということを論ずるのに『維摩経』を好んで引用している（毘曇批判①②）。この経典の記述も、声聞の立場を強く非難するという点に於いて吉蔵の論述と共通するものがあるといえよう。[19]しかし、決定的に異なるのは、前者が特別に典拠を用いることなく自説を展開しているのに対し、吉蔵の論述はこの他の場合でも、インド撰述の『維摩経』『涅槃経』などの大乗経典や『大智度論』などの論書を自らの正当性の根拠として論じている点である。つまり、吉蔵は、ほとんどの場合、他人の著述を自らの主張の根拠として用いるという論証形態をとっているのである。その意味において、吉蔵の主張する結論は、彼自身による思索を通して導き出されたもののようにはみえない。むしろすでに確立した権威に基づいて論証しようとする姿勢がここに見て取れることになる。

説一切有部の主張にしても、それに対する中観派の批判にしても、長期に亘る思索の積み重ねの上に成り立っていることは言を弄する必要もないことである。インドにおいて展開した仏教思想を中国の仏教者が受容するに際して、その歴史的背景をも踏まえながら論ずるべきであるということは無理なことかも知れない。しかしながら、繰り返し述べてきたように、吉蔵は、中国における他の仏教者たちと比較した場合、インド仏教の事情に格段に詳しいうえ、彼自身もインド仏教を常に意識しているように見える。彼の博引旁証は有名であるが、[20]それは中国撰述文献のみでなく、インド撰述文献についても同様である。このような事情を考慮に入れたとき、例えば仏教の中国受容の初期に、慧観（生没年不詳）がアビダルマ文献の移入に尽力し、[21]おそらくはそれを学んで漸悟説を主張したことにみられるような姿勢に通じるものがもし吉蔵にあれば、先に示した加藤純章氏の、『大智度論』の真意が吉蔵にはまったく顧慮されていないという指摘のような彼の論究の姿勢は、[23]幾分かは違っていたのではないかと思われるのである。[22]

このようにみてきたとき、吉蔵の批判が一方的で、断定的であればあるほど、論者の姿勢が思索や論理を離れ、何らかの先入観に支配されて展開されているのではないかという印象を強く懐かされるのである。初期の中国仏教の担い手たちは、たとえ無意識のうちに中国人として受け入れやすい方向を求めていたとしても、総体的にその求道のあり方は

真摯なものであったといえよう。しかし、吉蔵の活躍した時代には、中国の仏教者にとって安心感を与える方向、即ち大乗仏教こそが正しい仏教であるという方向は既に確定していた。吉蔵の選んだ結論は、中国仏教の全体的な方向性の中で、もはや明瞭な形を取っていたのである。私は以上の点からみて、吉蔵にそのような強引な論述形態を採らせた原因は、彼の思想的立場というより、むしろその背後にある意識ではなかったかと推察するのである。

七　仮の結論

「吉蔵」という名前が真諦三蔵（Palamārtha 四九九—五六九）によって命名されたことはよく知られている。[24] 如来蔵思想的傾向を持つこの真諦の教養の基盤に、犢子部と強い結びつきをもつ正量部の教理があった可能性は、彼の出身地が西インドであることや、そこが正量部の盛んな地域であったことを考えると、[25] それなりの現実味を帯びてくるのである。正量部と犢子部は部派分裂のうえからみても深い繋がりがあるが、[26] その犢子部の説く「非即非離蘊の我（補特伽羅 pudgala）」は中観派の無自性の主張とは明確に対峙するはずのものである。ところが一方で、この一見真っ向から対立する立場は、その議論の方法などにおいて存外簡単に結びつく可能性もあるのである。[27]

吉蔵は毘曇の「有」を批判しているが、一方でその根底に究極の真理の存在は認めている。そうした彼の立場にみられる本体実在論的（如来蔵思想的）傾向、また言語超越的傾向、それから導き出される現実肯定の姿勢は、インド・中国どちらにも存在するもので、必ずしも彼に特有のものとはいえない。その類似性をみて、それが一つの系譜を形作っているとみなすことは簡単にはできないであろう。[28] しかし、注意するべきは再三述べてきたように、吉蔵の論述に常にインド仏教を強く意識する傾向が認められるという事実である。彼にそのような意識が見られることの意味は、十分考慮に入れる必要があると考える。

そして、このような吉蔵のあり方に、真諦の存在を見逃すべきではないと私は思うのである。真諦によって吉蔵の名

が与えられたことが、彼の学的系譜を決定づけたなどと単純にいうつもりはない。しかし、直接の教えを受けることがなかったとしても、彼の頭の中に命名者・真諦の幻影が常に存在していた可能性はありうるであろう。中国という異国の地で不運な生涯を終えた真諦の姿と、また同時に、中国という異国に定住する努力をした祖父や、真諦に引き合わせてくれた熱心な仏教徒であった父親の姿が、重なり合って彼の中に生涯に亘って影響を及ぼし、彼の発想に一つの方向性を与え続けたということはありうることである。吉蔵が、同じく異民族の血を引く自らの立場を重ね合わせ、中国の地における定着と成功を、意識的・無意識的に求めていたとしても自然なことではないだろうか。吉蔵の形式的で強引な論証の形態、特に、当時微妙な位置にあった『成実論』を、小乗と断じて大乗仏教の優位を決定づけようとする、ある意味で安全な結論をだめ押ししようとした経緯には、単に吉蔵の思想的な特質やその帰結という以前に、そうした情況が深く結びついていたとみることはできまいか。

以上述べたことは、極めて僅かな証左によってなされた、憶測の域を出ない、それこそ強引なものであることは承知している。しかしながら、一つの著作の中の、しかも一部分の記述においてであっても、一人の人間の完結した姿が集約されている場合もあるのではないかと私は考える。少なくとも、そこから得られるイメージによって、一人の人物を批評する材料を抽出することは可能なのではないか。毘曇批判の論述を通して私が懐いた吉蔵という人物の印象は、以上のようなものであった。

(1) インドにおけるこの語の用例については、桜部建著『倶舎論の研究』(一九六九年三月、法蔵館刊)第一章、第一節「アビダルマの起源」(一三—二九頁)参照。

(2) 『三論玄義』の原文は、金倉円照氏訳註の岩波文庫本(一九四一年三月、岩波書店刊、以下、岩波本と略記)のもの(毘曇批判に関しては、二八—四二頁)を用いた。大正大蔵経、第四五巻所収(No.1852)のもの(同じく、二頁中—三頁中)も参照したが箇所は示さなかった。また解釈に際しては、特に平井俊榮訳『三論玄義』(『大乗仏典 中国・日本篇2』(一九九〇年九月、中央公論社刊、同じく一二八—一三七頁、以下、平井訳と略記)を参照させていただいた。本書

の訳文及び註記は大変有益であった。原文にみられる引用文の出典の箇所などについては、この平井訳や『国訳一切経』(諸宗部1)所収『三論玄義』(椎尾弁匡訳)、三枝充悳著『三論玄義』(仏典講座27、一九七一年七月、大蔵出版刊、以下、三枝訳と略記)等の先学の業績を参照させていただいたが、今の本稿の目的に直接関わりがない限り示すことはしなかった。

(3) チベットではより限定されて『倶舎論』の内容に基づいて有部の教理を捉え、それをVaibhāṣikaの説として論じている場合が多い。拙稿「チベットにおけるアビダルマ仏教の特色」『東洋学術研究』第二一巻第二号、一九八二年一一月、一二八—一四二頁参照。

(4) これについては古来議論があるという(平井訳・三二四頁、註一〇七参照)。私は、後期の原始仏教経典にみられるアビダルマ的傾向を持つ論述を指しているのではないかと考える。

(5) 水野弘元氏はバロウ氏の論考を承けて検討した結果、この論書は法蔵部所伝であるとの結論に達している(「『舎利弗阿毘曇論』について」『金倉博士古希記念・印度学仏教学論集』一九六六年一〇月、平楽寺書店刊、一〇九—一三四頁、初出。『水野弘元著作選集・第一巻、仏教文献研究』一九九六年一一月、春秋社刊、三一九—三四〇頁、再録)。しかし私は、それまでの多くの研究者が主張してきた正量部所伝の可能性が完全に否定されたとはいえないと思っている。

(6) 『三論玄義』における「毘曇」について、平井訳の訳註では「ここでは小乗仏教やその教学者を指す」としている(二九九頁、註一五参照)。この小乗仏教については、吉蔵は三種類あるとして、1犢子→二空とも得ていない、2有部→人空のみで法空を得ていない、3成実→二空ともに得ている、という順で勝れているとしている(岩波本・六二一—六三頁、平井訳・一五〇頁参照)。

(7) 岩波本・三四—四三頁、平井訳・一三一—一三七頁。以下、個別に箇所を示すことはしない。

(8) 伊藤隆寿「僧肇と吉蔵——中国における中観思想受容の一面」『中国仏教の批判的研究』一九九二年五月、大蔵出版刊、二七九—三〇〇頁(『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』一九八八年一二月、大蔵出版刊、一一九—一四〇頁、初出)参照。

(9) 加藤純章氏は、「東アジアの受容したアビダルマ系論書——『成実論』と『倶舎論』の場合」『仏教の東漸——東アジアの仏教思想I』(『シリーズ・東アジア仏教』第二巻、一九九七年二月、春秋社刊)において、中国における『成実論』の受容の様相について、特に『三論玄義』の記述を検討した後、「『大智度論』で羅什が意図した、アビダルマは釈尊の真意を伝え、それが般若波羅蜜によって裏づけられたとき一層その有効性を発揮するという柔軟なインド的特徴が、まさに

『大智度論』を信奉する人々によってまったく顧みられず、大乗（空）・小乗（有）の峻別という『大智度論』の意図したもう一つの非インド的特徴だけが一人歩きさせられたというのは、皮肉なことである」と述べておられるが、インドで起こった仏教がインドにおけるその後の展開を経て中国にもたらされたという視点をもって中国における仏教の受容・展開を観ようとする立場からすると、まったく同感である。

(10) 吉蔵のこのような知識は、真諦の『部執異論疏』によったものと考えられているが、私はそれ以外の情報源もあったのではないかと推察している。吉蔵の家は代々熱心な仏教信者であったと伝えられる。彼の父もまた然りである。そういう環境が、彼にインド仏教に関する多くの知識をもたらしたということもいえるのではないだろうか。

(11) 厳密に言えば、サンスクリット語のニュアンスと漢字の持つニュアンスの相違自体が、インドの文化と中国のそれとの問題として、仏教の中国受容における大きなテーマとなり得るであろう。

(12) 平井俊榮著『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』（一九七六年三月、春秋社刊）第二篇「吉蔵における三論教学の思想的研究」は吉蔵の思想を総合的に論じている。また、吉蔵の如来蔵思想的傾向については、平井俊榮監修『三論教学の研究』（一九九〇年一〇月、春秋社刊）所収の伊藤隆寿氏、松本史朗氏の諸論文。伊藤隆寿「三論教学の根本構造――理と教」同書、五一―八〇頁（一部訂正のうえ伊藤前掲書に再録、三〇一―三三三頁）、松本史朗「三論教学の批判的考察――dhātu-vādaとしての吉蔵の思想」同書、一九三―二二二頁。また前註(8)の伊藤論文、及び、同氏「中国仏教の底流――天地と我と同根」（『大乗仏典〈中国・日本篇〉②肇論・三論玄義　月報一七』一九九〇年九月、中央公論社、同氏前掲書、五一―一〇頁に再録）。

(13) ジョアキン・モンテイロ「『三論玄義』における『成実論』批判について」『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第三〇号、一九九七年七月、七九―八六頁、特に八〇、八一頁。同氏の「成実論師の思想について――開善寺智蔵の思想を中心に」『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第三二号、一九九九年九月、六七―八一頁も参照した。

(14) 吉蔵は『三論玄義』において、ブッダと老子を比較して前者は王族出身だが後者は下級役人（柱史）であるとして、社会的身分を両者の優劣の根拠としている（岩波本・二六―二七頁、平井訳・一二七頁）が、それもいまの場合と同一の意識から来るものである。

(15) 加藤前掲論文、五三頁。

(16) 平井俊榮著『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』一七七―一七九頁。加藤前掲論文、五三頁参照。

(17) 前註(12)参照。

(18) 袴谷憲昭「無我説と主張命題——「破我品」の一考察」『前田専学博士還暦記念論集・〈我〉の思想』一九九一年一〇月、春秋社刊、一五五—一六七頁。特に一六三頁参照。ここで〔吉蔵を含む〕三論学派の主張と、いわゆる六師外道の一人であるサンジャヤ、そして犢子部（Vātsiputrīya）の主張との共通性が論じられている。サンジャヤに関する記述についての最近の和訳研究としては、片山一良訳『沙門果経』（『原始仏教』（長部）第二号、一九九一年八月、中山書房仏書林刊）二四—三〇頁参照。いわゆる六師外道の記述の中ではサンジャヤについての部分が際だって分量が多く、しかもその末尾において、アジャータサットゥ王の言葉を介して「この者は、これらの沙門・バラモンのうちで、もっとも愚かであり、もっとも混迷している」（片山訳）と語られている。裏返せば、仏教の立場からすると六師の中で最も容認しがたい、対立する考え方として注意が払われていたと見なすこともできるのである。その主張の内容は、同じく『長部』の『梵網経』にみられる（片山訳『原始仏教』（長部）第一号、一九九一年三月、中山書房仏書林刊、三七—四六頁）。そこにみられる議論の内容のうち「タターガタは死後存在するか」というテーマが一つの手掛かりとなろう。ここでの「タターガタ」はAṭṭhakathāによれば、satta（有情、生けるもの）またはattā（我）を意味すると指摘されている（片山訳、二八頁の註1を参照）。つまり、いわゆる「人法二空」のうち、少なくとも「人」に関しては、サンジャヤが不可知の立場から結論を回避したのに対し、仏教はそうしたつかみ所のない議論の仕方を口を極めて批判しているのである。

(19) 『維摩経』の特質については、袴谷憲昭「『維摩経』批判」『本覚思想批判』一九八九年七月、大蔵出版刊、二二七—二三五頁（『印度学仏教学研究』第三六巻第一号、一九八七年一二月、一〇—一六頁、初出）、同「『維摩経』批判資料」『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四六号、一九八八年三月、二九八—二六五頁参照。

(20) 道宣が「目学之長勿過於蔵、注引宏広咸由焉」（『続高僧伝』巻一一、大正蔵五〇巻、五一四頁下）と述べていることはよく知られている。

(21) 拙稿「中国仏教における『雑阿毘曇心論』の受容」『鎌田茂雄博士還暦記念論集・中国の仏教と文化』七七—九六頁。

(22) 鎌田茂雄著『中国仏教史』（一九七八年九月、岩波全書三一〇）七七頁、及び鎌田茂雄編『中国仏教史辞典』（一九八一年九月、東京堂出版刊）「慧観」の項参照。

(23) 前註(15)参照。

(24) 吉蔵の伝記については、平井俊榮著『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』第一篇・序章「嘉祥大師吉蔵伝」（三四五—三五二頁）を参照。

(25) 静谷正雄著『小乗仏教史の研究——部派仏教の成立と変遷』（一九七八年七月、百華苑刊）二一四—二三三頁参照。

(26) Yaśomitra（称友）は、*Abhidharmakośavyākhyā* の中で、犢子部とは正量部のことであると述べている（Wogihara ed., p.699, *l*.3）。

(27) 清島秀樹「不二一元論と仏教に見られる「定義不能」という概念」『仏教学』第二七号、一九八九年九月、四九―六七頁参照。この論考は極めて重要な示唆を提供している。

(28) ただし、先に吉蔵の結論回避の姿勢がサンジャヤの主張に通じることに触れたが、ブッダの直弟子サーリプッタ（Sāriputta, Śāriputra 舎利弗）は周知の如く、もともとサンジャヤの弟子であり、その二百五十人の弟子たちと共にブッダの下に参じたと伝えられる。『三論玄義』にはそのサーリプッタがブッダの説を受けて『法相毘曇』を著したという記述がみられ、さらにまた『舎利弗阿毘曇論』をも著したとされている。前者が何を指すのか不明であるが、後者は現存し、『大智度論』によれば、伝承者は犢子道人であるとされている（大正蔵二五巻、七〇頁上）。この犢子道人が何であるかもはっきりしないが、もしこれが犢子部（Vātsīputrīya）と何らかの繋がりがあるならば、サンジャヤ→サーリプッタ→犢子部→正量部→真諦→吉蔵という一つの流れがみえてくるのである。

三論宗と『成実論』に関する一考察

荒井　裕明

一

三論宗の大成者である吉蔵（五四九―六二三）が、『三論玄義』の中で、『成実論』を批判していることは、よく知られている。その理由について平井俊榮博士は、主として『成実論』とともに講究されてきたことを特徴とする、三論研究と宗義確立の観点から、以下のように論じている。

成実・三論の併習は当初全く疑問を持たれることなくすすめられ、宋・斉代仏教思潮の一傾向として定着するまでに至ったのである。しかし、異質な経論同士の併習では問題にならないことが、なまじ同質であるがために、たとえば同じように真俗二諦を説き、空を宣揚している論書であったがために、逆に、成実研究をもって三論研究に代行させる風潮が生じたとしても不思議ではないであろう。その時後者はむしろ前者に附属して行なわれるようになったのである。(1)

そして、平井博士は、三論と成実の両者は共通の基盤に立ちながら、反面思想的には全く対蹠的な一面をも蔵してい

たことを指摘した上で、

吉蔵が『三論玄義』に十義をあげて成実は「是小乗、非大乗」と論断したのは、大乗・小乗という一般論もさることながら、三論・成実の対蹠性を指摘することによって、自らの宗義を確立しようとする要請の方がはるかに強かったからである。[2]

と述べている。更に三論宗の宗義が成実のそれと異るものとして明瞭な自覚の生じた時期について、平井博士は、従来の定説よりも以前の、南朝宋斉代の成実三論併習の時代思潮の中に見出されるべきであると論じている。[3]吉蔵以前から、三論と成実の教義上の相違はある程度意識されていたのは事実であろうが、やはり、吉蔵が『三論玄義』において『成実論』を批判したことによって、

梁の三大法師以来の大乗的解釈及びこれを大乗の論書とみなす説は否定され、以後ついにこれを小乗の論書とする大勢が決してしまうのである。[4]

と平井博士が解説するとおり、『成実論』は小乗の論書であると決定されてしまうのである。結果としては、三論の宗義確立という要請に対して、吉蔵はその目的を見事に達成したと言うべきであろう。それ以後、中国における成実研究は急速に衰えて、注釈書類も散逸してしまい、現在ではそれらの書名が伝わるのみである。[5]

ところで、『成実論』は鳩摩羅什（三四四―四一三）により姚秦の弘始十三年から十四年（四一一―四一二）に漢訳され、中国仏教界に受容されたのであるが、[6]ハリヴァルマン（Harivarman 訶梨跋摩、二五〇―三五〇頃）[7]の著作であること以外に、インドにおいて『成実論』がどの様な位置づけにあたるのか、全く不明である。[8]

では、日本の現代の研究者たちは、『成実論』をどの様に評価してきたのであろうか。例えば、宮本正尊博士は、『成実論』に説かれる中道説は、龍樹（一五〇―二五〇頃）の中道説と合致するものであると述べている。[9]宇井伯寿博士は、これを「空門の自利教」と呼び、有門の自利教、即ちアビダルマと、利他教一般、即ち大乗との中間に位置づける。[10]金倉円照博士は、『成実論』に対する吉蔵の批判は、大体において妥当なものであると見ている。[11]

この様に、従来の研究者による評価は一様ではない。そして、サンスクリット原典や注釈書もないことによる資料の欠如という事情もあり、その後の研究も様々な観点からなされてはいるが、[12] いまだ解明すべき点は多いと言わざるを得ない。また、歴史的には吉蔵などの批判の対象とされてきたことによる影響も多分にあると思われるので、本稿では、『三論玄義』における『成実論』の批判の内容について、若干の考察を行うことにする。[13]

二

周知の様に『三論玄義』には、外道・毘曇・成実・大執の四宗を破す、いわゆる破邪の記述がある。そのうち、毘曇と成実について次の様に言う。

毘曇明有、成実弁空、空有倶摂、斯二為小乗。[14]

また、

毘曇已得無我、而執法有性、跋摩具弁二空、而照猶未尽。[15]

と述べる。この記述によれば、毘曇、即ちアビダルマは、人無我法有の立場であるが、訶梨跋摩の『成実論』は、二空、即ち人空と法空を説いているものの、その内容が不完全であるので、アビダルマも『成実論』も、共に小乗であり、大乗ではないとされるのである。

アビダルマが小乗であるということは、法の無自性を主張する『中論』をもって大乗の立場とすることとの対比によって、一般的に承認されているのであるが、人空のみならず法空を説く『成実論』を、吉蔵がどの様な理由で小乗と論断するのか、この点について、具体的に検討してみよう。

まず、『三論玄義』の中に十項目を挙げているので、それを示しておく。

今以十義証、則明是小乗、非大乗矣。一、旧序証。二、依論徴。三、無大文。四、有条例。五、迷本宗。六、分大

小。七、格優降。八、無相即。九、傷解行。十、検世人。[16]

今、その十項目の概略のみを言えば、一、旧序証は、『成実論』の古い序文の記述によって証明すること。二、依論徴は、『成実論』に言う「三蔵」の語が小乗を意味すること。三、無大文は、『成実論』の中に大乗の経論が引用されていないこと。四、有条例は、大乗の経論では小乗のことにも言及するが、小乗の経論では大乗について言及することはないという区別があること。五、迷本宗は、『成実論』に人法二空が説かれるが、それが『大品般若経』の所説と同じ意味であると理解するのは誤りで、ただそれは阿含経の中の二空を説いているにすぎないこと。六、分大小は、大乗も『成実論』も二空を説くけれども、次に挙げる四つの点で異っているので、大乗の二空と小乗の二空は別であること。四とは、析空と体空[17]の別、界内と界内外の別、但空と不但空の別、住空と不可得空の別のこと。七、格優降は、〔六、分大小にも言われる様に〕『成実論』の空と大乗の空には明瞭な優劣の差があること。八、無相即は、『成実論』の説く空には空有の相即[18]がなく、空有の相即を説く大乗の空とは異ること。九、傷解行は、『成実論』は但空の観に執着して布施行を無用とするなど、大乗の解行（理論と実践）を傷つけること。十、検世人は、世間の人々の意見を検証すること。以上の如くである。

このうち、三、無大文の批判は明らかに誤りである。『成実論』の三受業品第一〇五に、

又四百観中説、小人身苦、君子心憂。[19]

とあるのは、提婆（一七〇—二七〇頃）の『四百論』からの引用であることが既に確認されている。[20]また、四、有条例は、論理的に成立しない。何故なら、この批判は『成実論』が小乗であることを前提としているからである。[21]

十、検世人については、これは『成実論』の所説に基くのではなく、世間の人々の言うところに基く批判である点で他の批判と趣を異にするが、後半の部分、即ち「斉の文宣王の普弘寺の法会の記事」は、『出三蔵記集』の「略成実論記」の文章を改ざんして、本来『成実論』が大乗であるとされていたものを小乗であると歪曲して論じているという指

摘がある。[22]

二、依論徴については、『成実論』の具足品第一に、

故我欲正論、三蔵中実義。[23]

とあるうちの「三蔵」が小乗のことであると吉蔵は言うのだが、この点について宇井伯寿博士は、広く仏教の意味に解すべきであると述べ、吉蔵の説は附会説にすぎないと指摘する。[24]

では、一、旧序証はどうであろうか。旧序とは、鳩摩羅什の弟子の僧叡が師の没後に遺言を記録して作った『成実論』の序文のことである。吉蔵は、その旧序の中で鳩摩羅什や僧叡が『成実論』は小乗であると認めているのだから、その言葉に背いてはならないと言う。

この旧序は、現在知られていない。境野黄洋博士は、吉蔵は僧叡の序と言うけれども、文献上確認されておらず、また吉蔵以外にこれに関する伝承もないとして、旧序の存在を強く疑っている。[25]しかし、今その真偽を論ずる材料は他にないので、『三論玄義』に引用される旧序の記述を検討してみたい。

成実論者、仏滅度後八百九十年、罽賓小乗学者之匠鳩摩羅陀上足弟子訶梨跋摩之所造也。其論云、色香味触実也、地水火風仮也。精巧有余、明実不足、推而究之、小乗内之実耳。比於大乗、雖復龍燭之於螢耀、未足喩其懸矣。或有人言、此論明於滅諦、与大乗均致。羅什聞而歎曰、秦人之無深識、何乃至此乎。吾毎疑其普信大乗者。当知悟不由中、而迷可識矣。[26]

この旧序の中には、二つの点で『成実論』が小乗であると批判されている。第一の点は、『成実論』の中に、「色香味触実也、地水火風仮也」と説かれているのは、小乗内の実なるのみであるということ。第二の点は、有る人が『成実論』の滅諦について説明していることは、究極的に大乗の教えと一致すると言うことを鳩摩羅什が聞いて、秦の人たちの仏教の理解が浅いことを嘆いたということである。言い換えれば、『成実論』の滅諦の説明と大乗の教えとは決して

同じとは言えない、ということを表している。

このうち、まず、「其論云、色香味触実也、地水火風仮也」という記述が、『成実論』中に確認できるであろうか。例えば、

是故色等是実（大正蔵三二巻、二六三頁上）

四大仮名故有（同、二六一頁上）

故知四大但是仮名……是故四大非実有也（同、二六一頁下）

などと述べられ、色等（色香味触）が実であるのに対して、四大（地水火風）は仮名有であって実有ではないことがおおよそ確認できるが、苦諦聚の「色相品」[27]三六に次の様な問答があるので注目したい。

問曰、汝言五受陰是苦諦、何謂為五。

答曰、色陰、識陰、想、受、行陰。[28]色陰者、謂四大及四大所因成法、[29]亦因四大所成法総名為色。四大者、地水火風。因色香味触故成四大、因此四大成眼等五根、此等相触故有声。[30]

まず、この場合の問者と答者を確認したい。答者とは、本論全体においてそうである様に、ハリヴァルマンの立場にあたる。そして、問者は、「色相品」以後、四大が実有であるか仮有であるかを論ずる中において、説一切有部の立場であると考えられる。[31]

ここに、苦諦とは五受蘊であると言うハリヴァルマンの説[32]を受けて、説一切有部が五受蘊とは何かを問う。その答えに示される五〔受〕蘊の順序はアビダルマ文献のそれと異る。次に、色蘊について述べるが、『成実論』の色蘊論はアビダルマ文献と比較すると、やはり独特のものと言うべきである。『倶舎論』の色蘊は五根と五境と無表色の十一種と定義されているの[33]に対して、『成実論』は、四大と四大所因成法とされ、これに無表色は含まれない。[34]

そして特に注目すべきは、色蘊の能造と所造の関係である。つまり、『成実論』は、五境のうちの色香味触が能造であり、その所造が地水火風の四大と言うのである。四大が所造であるとは、アビダルマ文献が四大を能造とし、実有と

考えているのと全く逆である。[35] したがって、『成実論』は色蘊の能造と所造の関係において、色香味触を実有とし、地水火風を仮有とすることが理解でき、旧序に「色香味触実也、地水火風仮也」と言うのは、これを指すことが確認されたと言えよう。

『三論玄義』には、日本人の著した末釈と称される注釈書が存在するが、そのうち、『三論玄義検幽集』（以下、『検幽集』と略す）に次の様な記述がある。

大乗諸論及薩婆多大衆部等皆云、四大為能造四塵為所造。而成実論但云、四塵為能造四大為所造。僧佉宗云、色等五種名五唯量、由此以成五大、謂地水火風空、由此以成眼等五根。若爾訶梨本是僧佉之徒故、提其義加虚言。[36]

『検幽集』は、大乗諸論も薩婆多（＝説一切有部）も大衆部も一様に、四大を能造とし四塵（＝色香味触）を所造とするのに対して、『成実論』だけがその逆であると述べて、『成実論』の特異さを際立たせている。さらに、その説がサーンキヤ派の学説にハリヴァルマンが手を加えて創作したものであると酷評している。

しかし、『成実論』は四大を説くことについて、サーンキヤ派やヴァイシェーシカ派を批判対象とするのであり、[37] 所理恵氏の指摘[38]によっても、『検幽集』のこの記述は正確なものとは言い難く、当時の日本における『成実論』の評価を反映しているのかも知れない。それはともかく、これまでの考察によって、『成実論』に「色香味触実也、地水火風仮也」の説が確認できたが、その説について旧序は、「精巧有余、明実不足、推而究之、小乗内之実耳」と批判するのである。

そこで、この旧序の一文をどう理解すればよいのだろうか。金倉円照博士は、「小乗内之実耳」を小乗の内の実（まこと）なるのみと訳している。[39] 佐々木憲徳氏が、小乗中の実義と云うに過ぎない、[40] と述べるのも同様の解釈であり、それに従えば、「実」は真実の意味となる。また、「明実不足」について、文脈上、「小乗内之実耳」の「実」と同義に解釈すべきであるから、これは、真実を明らかにすることが不足しているという意味となる。

さらに「精巧有余」とは何を意味するのか。批判するべき対象に皮肉を込めて述べたものと受け取れるが、筆者は以下の様に考えたい。先に、『成実論』の苦諦聚の「色相品」を引用したが、その問答が説一切有部とハリヴァルマンの

間でなされていることを述べた。「色香味触実也、地水火風仮也」の説は、その一連の問答の中で主張されるのであって、明らかに説一切有部を代表とするアビダルマの説とは異るものである。したがって、『成実論』の「色香味触実也、地水火風仮也」の説は、四大を実有と主張するアビダルマに対する批判であると考える。『成実論』は、四大の仮有（仮名有）を主張するために、この様な説を立てるものと考えるのである。但し、「色香味触実也」の意味については、後述することにしたい。この様に四大の実仮の主張がアビダルマと『成実論』とで異ることから推察すれば、アビダルマが人無我法有説であるのに対して、その法有説に立脚する四大の実有を否定して、法空を説こうとする『成実論』の意図を窺い知ることができる。先に『三論玄義』を引用した中に、

毘曇已得無我、而執法有性、跋摩具弁二空、而照猶未尽。[41]

と吉蔵が言う如く、アビダルマと『成実論』との空の理解の差を認めた上で、先の旧序の「精巧有余」を考えれば、『成実論』の「色香味触実也、地水火風仮也」の説は、アビダルマの四大実有の説と比較すればすぐれたものであると言うことができる、と考えてよいであろう。[42]

旧序の一文の検討は、以上でひとまず終えることとして、筆者には、説明せねばならない問題が残っている。それは、『成実論』の「色香味触実也」についてである。今までの研究によっても指摘されている如く、『成実論』は二諦説を特徴とする。[43]そして、苦・集・滅・道の四諦によって構成されている『成実論』の所説は、[44]二諦のうちの俗諦、あるいは第一義諦のどちらかの立場から述べられたものであるかを見極めなければならない。では、「色香味触実也」はいずれの立場から述べたものであろうか。従来の研究で大変重要な指摘がなされている。それは、「立無品」一四七において色を破し、「破香味触品」一四九では香味触を破し、苦諦聚で実となした四塵（=色香味触）がすべて仮であることを説いている、というものである。[45]そして、これらの品は滅諦聚に属する。それ故に、色香味触の無なることを言う滅諦が第一義諦であり、苦諦に関する所説は俗諦であると考えてよい。即ち、「立仮名品」一四一に、

雖説五陰非第一義。[46]

と言い、「世諦品」一五二に、

仏説有五陰、故知色等一切法有。如瓶等以世諦故有。[47]

と言うのは、このことを表している。先に見た旧序の中に、

或有人言、此論明於滅諦、与大乗均致。

と言われ、羅什は『成実論』の滅諦の所説が大乗の教えと一致するなどと理解する秦人たちの見識の浅さを嘆いたとされているが、『成実論』においては滅諦の所説は極めて重要であり、逆に言えば、吉蔵としてはその点に批判を加えることによって、『成実論』が大乗ではないことを主張しようと考えていたのであろう。したがって、『成実論』の滅諦聚の解明が必要不可欠である。平井博士が指摘するとおり、三論と『成実論』とが同じように真俗二諦を説き、空を宣揚している論書であったとすれば[48]、なおさらであり、本稿においていまだ検討していない、第五―第九の項目の批判の内容が空の理解に関するものである点からも、今後の筆者の課題として、滅諦聚を解明しなければならない。しかし、本稿においてそれを行うことは不可能であり、以下に現時点で指摘できることだけを述べておきたい。

三

三論と『成実論』の二諦については、従来の研究によって明らかにされている様に、前者を約教の二諦、後者を約理の二諦と呼んでいる[49]。厳密には、『成実論』自体と、当時中国で活躍した成実論師の所説とを区別することが必要であるが、吉蔵は成実論師の約理の二諦を批判する場合に、約理の二諦には空有の相即がないという欠点を指摘するのである。

例えば、『大乗玄論』に四重の二諦を説く中で、

対成論師空有二諦、汝空有二諦是我俗諦。非空非有方是真諦、故有第二重二諦也。[50]

と言うのは、空有の相即がないことに対する批判と見てよいのではないか。一方『三論玄義』に示される『成実論』批判の第八に、

成実所説亦無相即。若明相即、応空有並観、与大乗何別。[51]

と述べていることから、吉蔵は『成実論』自体に空有の相即がないと認めていることは明らかであろう。

『成実論』の空は、析空と言われる。仏教辞典には、色・心の諸法を分析して、人空の理に証入することで、小乗の空観法である、などと説明されている。その析空に対して大乗の空観を体空と言うとある[52]が、この様な説明は明らかに吉蔵などの影響を受けている。確かに『成実論』が析空という特徴を持つことは認められる。[53]しかし、それが人空のみを証するものだというのは誤りであると筆者は考える。「滅法心品」一五三に次の様に言う。

又二種観。空観、無我観。空観者、不見仮名衆生。如人見瓶以無水故空。如是見五陰中無人故空。若不見法是名無我。又経中説、得無我智則正解脱、故知色性滅、受想行識性滅。是名無我。無我即是無性。[54]

この空観と無我観が、人空と法空に相当すると考えられる。詳しい検討をする余裕はないが、最後の「無我即是無性」については、この無性の語が『中論』に説かれる無自性とどういう関係として把えられるべきかという問題がある。[55]つまり、『成実論』は有から空への方向性のみを持つ析空という方法によって、人法の二空を明らかにしていると考えられる。しかし、まさにその点が吉蔵の批判の論点とされているのであり、自らの立場を体空と称して、それこそが大乗であると主張するのである。吉蔵の思想的特質について、松本史朗博士が批判的考察の結論として、「吉蔵は縁起説を否定して dhātu-vāda を説いた思想家であったと考えられる[56]」と論じているように、その思想的特質が『中論』などの思想と大きく異るものであるとすれば、吉蔵の言うところの大乗の意味自体を問い直さねばならない。

また、『成実論』の滅諦の定義は、仮名心、法心、空心という三心を滅することとされる[57]が、まず、仮名心を滅し、次に法心を滅し、最後に空心を滅するという段階的な空の証得と、三心という心に重点を置いた説明は、唯識的な傾向を持つと言うべきであろうか。[58]

四

最後に、このわずかな考察の結論として述べるべきことは次のとおりである。

『三論玄義』における『成実論』の批判は、吉蔵によって三論の宗義確立という意図のもとに行われたものであると考えられるが、その批判を具体的に検討してみると、明らかにその誤りを指摘できるものもあり、また、根拠の疑わしいものもある。本稿では十項目の批判すべてについて検討することはできなかったが、例えば、一、旧序証について言えば、『成実論』の「色香味触実也、地水火風仮也」の所説が大乗ではなく小乗であると見なされるけれども、その所説は結局のところ、『成実論』の特徴とされる約理の二諦説、及び析空という二点に関係してくるのであり、吉蔵としてはその点を批判することによって、『成実論』を小乗と位置付けようとしていると考えられる。検討できなかった他の項目については、今後の課題としたい。

(1) 平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』春秋社、一九七六年、一七八頁。
(2) 同、一七八―一七九頁。
(3) 同、一七九頁。この点の具体的な考察は、同、一八二―二一六頁を参照していただきたい。
(4) 平井俊榮・荒井裕明・池田道浩『成実論』Ⅰ（新国訳大蔵経、毘曇部六）大蔵出版、一九九九年、三一頁。
(5) 同、三二―三四頁を参照していただきたい。※本稿脱稿後、荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』法蔵館、二〇〇〇年二月、二八頁に、敦煌写本中に『成実論』の注釈書が存在することが報告された。但し、スタイン文書6942とあるのは、6492の誤りと思われる（二〇〇〇年七月二十一日、初校時に付記）。
(6) 中国における『成実論』の受容について、伊藤隆寿「成実論研究序説――歴史的性格とその問題点」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』二号、一九六八年、同「『成実論』の歴史的性格」同三号、一九六九年、同「成実論の翻訳とその背景」同四号、一九七〇年、などがある。

(7) ハリヴァルマンの生卒年代については、宇井伯寿博士が、「成実論は、其中には馬鳴の偈を引用し、龍樹の中論を予想し、提婆の四百観即ち四百論を引用して居るから、これ等よりも以降で、而も羅什の来支より以前のもの、即ち大体二五〇―三五〇年に作られた書である」(『印度哲学史』岩波書店、一九三二年、三一四頁)という説を発表して以来、この説が採用されている。この中に、『四百論』の引用とあるが、その典拠は宮本正尊「根本分別の研究」常盤博士還暦記念『仏教論叢』弘文堂書房、一九三三年、四三〇頁、註二二に報告されている。しかし、近年加藤純章博士は、アビダルマ文献に基いた新たな試論として、『成実論』の成立を三五〇年と設定し、ハリヴァルマンを三一〇―三九〇年の人物とする説を発表している(加藤純章『経量部の研究』春秋社、一九八九年、五八―六八頁)。なお、玄暢作の「訶梨跋摩伝」が『出三蔵記集』巻一一(大正蔵五五巻、七八―七九頁)に存する。

(8) 『成実論』のサンスクリット原典は存在せず、注釈書類やチベット訳なども全く知られていない。また、『成実論』に言及する論書などの存在も報告されていない。ただし、テキストについては漢訳からの還元サンスクリットとして、N. Aiyaswami Sastri, *Satyasiddhiśāstra of Harivarman*, vol. I, Gaekwad's Oriental Series No. 159, Baroda, 1975 がインドから出版された(以下、GOSと略す)。本書は、宇井伯寿博士の和訳(『国訳一切経』論集部三、大東出版社、一九三三年初版、一九七八年改訂版)を参照しながら、脚註には独自に調査した多数の引用経典の出典、あるいはアビダルマ諸文献に見られる類似表現などを精力的に盛り込んでいる。しかしながら、テキストとしてどれだけ原典に近づくことができたかという点からは、自ずと限界があると言わざるを得ないであろう。

(9) 宮本正尊『大乗と小乗』八雲書店、一九四四年、一五五頁。

(10) 宇井伯寿『仏教汎論』岩波書店、一九六二年(合本)、二七九―二九四頁。

(11) 金倉円照『三論玄義』岩波文庫、一九四一年、二〇九頁。

(12) 『成実論』の評価を考える上では、著者のハリヴァルマンが所属する部派が何であるか、という点も重要である。しかし、その伝承も様々である(福原亮厳『成実論の研究』永田文昌堂、一九六九年、二五―五二頁を参照していただきたい)。また、水野弘元博士は、『大毘婆沙論』や『順正理論』などに見られる譬喩師の説との比較検討によって、『成実論』は大乗的な色彩を多分に含むとは言っても、その基調は小乗的であるとした上で、これを経部、ことに譬喩師に属するものと言っている(水野弘元「譬喩師と『成実論』」『駒沢大学仏教学会年報』第一輯、一九三一年、一三四―一五六頁。水野弘元著作選集第二巻『仏教教理研究』春秋社、一九九六年、二七九―三〇〇頁に再録)。舟橋尚哉博士は、『成実論』は大乗の空の思想の影響を受けた経量部の思想であると言う(舟橋尚哉『初期唯識思想の研究』国書刊行会、一九七六年、

二四三—二八四頁)。その他、桂紹隆氏は、ハリヴァルマンは有部と中観派を同時に批判し、その態度は唯識派に通ずると言う(桂紹隆「sarvālaṃvanajñāna について」『印度学仏教学研究』二四—二、一九七六年、一六一頁(縦))。さらに、所理恵氏は従来の譬喩者・経量部という一つのまとまった表現を再検討して、『成実論』は譬喩者の所属とは言えるが、経量部所属とは言えないと述べている(「『成実論』と譬喩者・経量部」『印度学仏教学研究』三九—一、一九九〇年、一一—一三頁)。

(13) この問題については既に所理恵氏が、「『三論玄義』における『成実論』批判」(『仏教学会報』一三、一九八七年、四三—五八頁)と題する論文を発表し、吉蔵の挙げる十項目の批判のうち第一から第六までの考察を行っている。最終的な結論は示されていないが、所氏によれば、考察した六項目について妥当な批判ではないと考えているようである。またジョアキン・モンテイロ氏も、「『三論玄義』における『成実論』批判について」(『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』三〇号、一九九七年七月、七九—八六頁)において十項目のそれぞれについて検討し、結論として十項目のすべての批判が論理的な整合性を欠いたものであると述べている。これらの先行業績を踏まえながら、本稿では吉蔵の批判が正当なものであるかどうかは勿論のこと、その批判を通して『成実論』とアビダルマ(有部)との主張の相異点を指摘してみたいと考えている。

(14) 大正蔵四五巻、一頁上。

(15) 同右。

(16) 同、三頁下。

(17) 析空とは、色心の諸法を分析して、その結果それが空であることを理解する方法のことで、『成実論』の空がそれに当たるとされる。一方、三論宗の言う大乗の空とは、当体即空と理解することであり、体空と称される。即ち、『三論玄義』に、「小乗折(ママ)法明空、大乗本性空寂」(大正蔵四五巻、四頁上)とある。この析空と体空の語は、『成実論』と三論宗の相違を示す重要な表現として、注意すべきである。

(18) 空有の相即は、三論宗の二諦説を理解する上で極めて重要である。つまり、平井博士が、「三論の二諦説は、成実のように二諦を真理の形式とみる「約理」の二諦ではなく、教化の方便とみる「約教」の二諦であるから、有を世諦となし、空を真諦となすといっても、その有と空は固定したものではなくて、有に裏づけられた空であり、空に裏づけられた有である」(平井俊榮前掲書、二一一頁)と述べているとおりである。また、この点については、伊藤隆寿「三論教学の根本構造——理と教」平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年、五一—八〇頁(伊藤隆寿『中国仏教の批判的研

究』大蔵出版、一九九二年、三〇一―三三三頁に再録）に詳細な研究がなされている。ジョアキン・モンテイロ氏は、成実論師の主張した約理の二諦について、「二諦の関係は二者択一的なものであり（俗を捨てて真を取るという意味で）、そして不可逆的な関係でもあった。つまり、俗諦から真諦への方向を認めていたけれども、真諦から俗諦への方向を本質的に否定していたのである」（ジョアキン・モンテイロ『天皇制仏教批判』三一書房、一九九八年、四九頁）と述べている。これは、三論の約教の二諦と比較した場合、『成実論』の二諦に空有の相即がないことの持つ意味を端的に言い表している点で、重要な指摘である。

(19) 大正蔵三二巻、二九八頁中。

(20) 註(7)の宮本論文を参照していただきたい。

(21) 註(13)所掲の所理恵論文、四九頁。

(22) 境野黄洋「『成実』大乗義」常盤博士還暦記念『仏教論叢』弘文堂書房、一九一九年、一二三―一三四頁を参照していただきたい。

(23) 大正蔵三二巻、二三九頁中。

(24) 『国訳一切経』論集部三、大東出版社、一九三三年初版、一九七八年改訂版、二六頁。所前掲論文（四八頁）は、『成実論』が三蔵だけでなく、菩薩蔵、雑蔵も引用しており、大乗と同じく五蔵を説くことを指摘する。

(25) 境野前掲論文、一二八頁。

(26) 大正蔵四五巻、三頁下。なお、『成実論』の著作年代、あるいは、ハリヴァルマンの生卒年代については、註(7)、福原前掲書、三―四頁などを参照していただきたい。また、ここに「鳩摩羅陀」と言う人物は、ハリヴァルマンの師のクマーララータ（Kumāralāta 童受）のことで、宮本正尊博士は、「童受は婆沙以後の譬喩者、経部系の論師に属するが、同時に有部の論師たり得る」（宮本正尊「譬喩者、大徳法救、童受、喩鬘論の研究」『日本仏教学協会年報』第一年、一九二九年、後に、宮本正尊博士仏教学論集『仏教の根本問題』春秋社、一九八五年、四七―一一〇頁に再録）と言う。また、加藤純章博士は、「経量部（Sautrāntika）の祖師といわれるクマーララータ（Kumāralāta）は、『大毘婆沙論』以後の人物であり、しかも、説一切有部に所属していた可能性がつよい」と述べて、彼を紀元二世紀後半以後の人物と考えている（加藤前掲書、一四七頁、及び、三七―五二頁）。ところで、旧序の最後の部分、即ち、「当知悟不由中、而迷可識矣」について、高雄義堅氏は、僧叡の結語であり、『成実論』の悟が大乗中道に由るものでない、と解釈する（高雄義堅『三論玄義解説』興教書院、一九三六年、一九一頁）。一方、佐々木憲徳氏は、悟が中道の義に達していないのは秦人の大乗信

奉者と称する者達のことと解釈する（佐々木憲徳『啓蒙三論玄義通観』山崎宝文堂、一九三六年、四五頁）。

(27)『成実論』の構成は四諦に基いている。この点ではアビダルマ文献と共通と言える。ここに苦諦聚と言うのは、鳩摩羅什の訳出した二百二品から成る『成実論』を正写した曇影という人物が、論全体を発聚・苦諦聚・集諦聚・滅諦聚・道諦聚という五聚に区分して、便宜を図ったことによっている。『成実論』は二諦説に立脚して論じられているが、本論の解釈上、苦諦と集諦が世俗諦、滅諦と道諦が第一義諦の観点から論じられていることに十分注意すべきである。

(28)五蘊（＝陰）が、色、識、想、受、行の順序によって示される点については、拙稿「『成実論』における五蘊の順序」『駒沢短期大学仏教論集』第四号、一九九八年、二四四―二三五頁を参照していただきたい。

(29)四大所因成法の語について、宇井伯寿博士は、四大種所造の色と言うのと同じであると解釈する（『国訳一切経』論集部三、一〇七頁の註九九参照）。GOS は、catvāri mahābhūtāny upādāya dharmāḥ (p. 96, *l*. 15) と還元しており、宇井博士と同様である。

(30)大正蔵三二巻、二六一頁上。

(31)例えば、「四大実有品」三九に、「問曰、四大是実有。所以者何。阿毘曇中説、堅相是地種……」（大正蔵三二巻、二六一頁下）とあり、また、「我等説触入少分是四大」（同、二六二頁上）とある。四大が触入（＝処）の少分であるという説は、『倶舎論』に見出される。spraṣṭavyāyatanaikadeśenaiva bhūtānāṃ saṃgrahāc cheṣaṃ na bhūtānīti spaṣṭam ādarśitam, *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, Pradhan ed., Patna, 1975（以下、*AKBh* と略す）, p. 24, *l*. 9.

(32)大正蔵三二巻、二六一頁上の「五受陰是苦」を指す。

(33)*AKBh*, p. 5, *l*. 22を参照していただきたい。

(34)『成実論』では、無表色（＝無作）は心不相応法とされる（大正蔵三二巻、三〇四頁上）。

(35)『大毘婆沙論』巻一二七「如契経説、諸所有色皆是四大種及四大種所造。……経是此論所依根本……」（大正蔵二七巻、六六一頁下）。bhūtāni pṛthivīdhātur ap-tejo-vāyu-dhātavaḥ／ity ete catvāraḥ svalakṣaṇopādāyarūpa-dhāraṇād dhātavaś catvāri mahābhūtāny ucyante／mahattvaṃ eṣāṃ sarvānyarupāśrayatvenaudārikatvāt／(*AKBh*, p. 8, *ll*. 12-14)

(36)大正蔵七〇巻、四一八頁下。

(37)大正蔵三二巻、二六一頁中。

(38)所理恵前掲論文、四五頁。

(39) 金倉前掲書、四七頁。
(40) 佐々木前掲書、四五頁。
(41) 註(15)参照。
(42) 所氏の考察では、アビダルマと『成実論』の所説が異なることが、そのまま旧序の批判の誤っている理由と考えているようであるが、筆者はその様に考えない（所前掲論文、四四―四五頁）。また、吉蔵の伝えるとおり、この旧序が鳩摩羅什の言葉を記したものであれば、アビダルマにも精通していた彼が四大実有説を知らなかったとは考えられない。
(43) 註(18)参照。
(44) 二〇二品と五聚の対応については、平井・荒井・池田前掲書、六―八頁を参照していただきたい。
(45) 舟橋尚哉前掲書、二六三頁、所前掲論文、四六頁。
(46) 大正蔵三二巻、三三七頁下。
(47) 同、三三二頁中。
(48) 註(1)参照。
(49) 平井前掲書、二〇〇―二一六頁、四五七―四七七頁。及び、註(18)を参照していただきたい。
(50) 大正蔵四五巻、一五頁下。
(51) 同、四頁中。
(52) 『望月仏教大辞典』一、六三六頁。宇井伯寿『仏教辞典』四七五頁など。
(53) 「立無品」一四七に、「又無一切分、所以者何。一切分皆可分析壊裂乃至微塵。以方破塵終帰都無」とあるのはその典型である（大正蔵三二巻、三三〇頁下）。
(54) 大正蔵三二巻、三三三頁上。
(55) 舟橋前掲書、二七四頁には、「無性は無自性のことであるから、これは大乗でいう法無我を語っているように思われる」とある。GOS の還元サンスクリットは、naiḥsvābhāvyam eva nairātmayam (p. 376, *ll*. 10-11) とされている。
(56) 松本史朗「三論教学の批判的考察」平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年、二一七頁。
(57) 大正蔵三二巻、三二七頁上。
(58) 舟橋前掲書、一五〇―一五五頁には、この三心と三性説との思想的関連について論じられている。

（一九九九年五月二十七日）

吉蔵の成実批判——その思想的な意味

ジョアキン・モンテイロ

一　問題の所在

現代思想の諸課題との関連において吉蔵（五四九—六二三）の成実批判の思想的な意味を検討することによって、現代思想としての仏教の成立の可能性を探ることが本論文の目的である。具体的にいえば、R. DESCARTES（一五九六—一六五〇）における〈主観中心的な理性〉の克服のあり方に関するJÜRGEN HABERMASの批判理論とJ. DERRIDA, M. FOUCAULT等に代表されるポスト＝モダンの思想の論争[1]との関連において、仏教における積極的な論理的主張の存在の有無を明らかにしたいと考えているのである。

以上を明らかにするために、先ず、本論文の前提になっている〈主観中心的な理性〉の克服のあり方に関する批判理論とポスト＝モダンの思想との論争を紹介しておこう。ポスト＝モダンの思想では〈主観中心的な理性〉と、それに由来している近代社会とは、その本質において抑圧的なものとして認識されているのである。その帰結として理性と近代社会そのものの否定としての〈主観中心的な理性〉の克服のあり方が成立するのである。その意味では、ポスト＝モダ

ンの思想では積極的な意味での論理的主張が本質的に否定されているのである。そして、理性そのものを抑圧的なものとして認識しているこの思想では〈主観中心的な理性〉と異った理性のあり方の可能性が本質的に否定されているのである。その結果として、理性そのものに対する〈他者なるもの〉に基づいた〈主観中心的な理性〉の克服のあり方が成立するのである（ポスト＝モダン思想の一部に見られる仏教に対する高い評価がこの点と深く連関しているように考えられる。なぜならば、東洋の思想として見なされている仏教は西洋的な理性に対する〈他者〉として認識されているからである）。

ポスト＝モダンの思想における〈主観中心的な理性〉のこうした克服のあり方に対してJ. HABERMASは、先ず、〈社会的近代〉と〈文化的近代〉の区別を呈示した上で〈対話的な理性〉に基づいた〈主観中心的な理性〉と〈社会的近代〉の克服の可能性を指摘するのである。(2) 〈社会的近代〉と〈文化的近代〉との区別を説明してくると、今日における資本のグローバル化のような経済発展のあり方は〈社会的近代化〉を意味するのに対して、前近代的な共同体の有機体的な世界観から独立したそれぞれの理論的領域（具体例—科学・法律・美学）における特有の価値判断の確立というものは〈文化的近代〉の本質をなしているのである。近代のすべての形態を抑圧的なものとして認識しているポスト＝モダンの思想に対してJ. HABERMASの批判理論は〈社会的近代〉の抑圧性を認めつつ〈文化的近代〉の解放的な意味を主張しているのである。J. HABERMASによれば、今日における〈社会的近代〉とは理性のいかなる形態に対しても既に絶縁している無方向の過程であるが故にポスト＝モダンの思想における理性批判とは見苦しい一人相撲に終わらざるをえないだけではなく、(3) 新保守主義の現実肯定的な態度と極めて近い結論を招かざるをえないのである。J. HABERMASの思想的立場からすれば、〈対話的理性〉に基づいた〈文化的近代〉の新しい展開によって〈主観中心的な理性〉と〈社会的近代〉の抑圧からの解放は充分に成立しうるのである。この〈対話的理性〉とは、言葉を以て真偽・正邪を区別する〈批判の哲学〉の主張を他者との対話によって位置づけることを意味するが故に積極的な論理的主張を充分に認めているだけではなく、それを高次元において実質化しているのである。(4)

ポスト＝モダンの思想に対して批判的である私はJ. HABERMASのこうした観点に対して高い評価を与え、本質的

に共感しているのである。けれども、同時に、その成果をそのままにして自分のものにすることができないと考えている。なぜならば、現代社会における一思想領域としての仏教の独立を課題としている私はJ. HABERMASの思想におけるポスト＝モダン批判の意味と限界を検討しつつ自分の立場を明らかにしたいと考えているからである。J. HABERMASの思想に対して現代社会における仏教思想の独立を課題にするのであれば、〈文化的近代〉の概念から出発する必要があるように考えられる。J. HABERMASにおける〈文化的近代〉の主題化では宗教は前近代社会の有機体的な世界観とほとんど同一視されているが故に、現代における仏教思想の独立を主題化するために厳密な意味での理論的な手続きが必要不可欠のものとなる。私は、現代における仏教思想の独立を正しく主題化するために前近代社会の通念と区別した意味での〈仏教の規範的内容〉を想定し、その論理的内容を明らかにしなければならないと考えている。[5] つまり、これまでの宗学的な方法論とも、また近代仏教学の言語学的、歴史的、実証主義的な方法論とも異った理論的手続きに基づいて仏教信仰そのものの論理的内容を明らかにする必要があると考えている。[6] 私にしてみれば、宗教と文化とは同質化してはいけないものであるが、〈文化的近代〉における科学・法律・美学等の独立と能く類似した形での仏教（宗教）の独立を問題にする必要があると考えている。

私は先述したようにJ. HABERMASの〈文化的近代〉の概念には宗教はほとんど前近代的な共同体の次元に属して理解されているが、最近のJ. HABERMASの思想展開では宗教（特に世界宗教）の思想的な意味に対してもう少し敏感な側面が表れているように見える。[7] 最近のJ. HABERMASの思想では哲学の歴史を〈存在〉・〈意識〉・〈言語〉という三つの段階を以て分類し、[8] 形而上学と世界宗教との関連を問題にする観点が成立しているが故に、私は仏教の立場からの意見を述べることによって自分の立場を明確にしたい。三つの段階とは次のものである。

（A）—〈存在〉　J. HABERMASにとってはギリシャのPARMENIDESから近代ドイツのG. W. F. HEGEL（一七七〇—一八三一）に至るまで展開したこの段階は、〈同一性の思考〉・〈イデア論（観念論）〉・〈強い理論概念〉によって

特徴づけられている。けれども、本論文における分析の目的からすれば〈同一性の思考〉だけで充分であると考えてよい。この思考のあり方は同一なるもの、非時間的なるものだけに本質的な意味を与え、多なるもの、時間的なるものに本質的な意味を認めない思考のあり方である[9]（この定義は松本史朗氏が指摘するところの DHĀTU-VĀDA と能く類似していることは興味深いことである）。J. HABERMAS におけるこの段階の規定では全然異質な思想が含まれているが故に〈存在〉の段階的規定は一般的になり過ぎている印象を私に与える。その具体的な一例として、仏教を含めていわゆる〈世界宗教〉をこの段階に属して了解する発想が見られるのである。[10] 確かに、仏教の思想史においてはインドの如来蔵思想から『大乗起信論』の〈格義的如来蔵思想〉に至るまでの思想的な系譜はこの〈同一性の思考〉を最も代表するものが存在することは間違いないが、この系譜こそ仏教の正統な論理と最も深く対立するものである。論理的に正しい仏教は〈縁起〉という時間性によって同一的なるもののすべてを否定するが故に、この〈存在〉の段階に属して仏教を了解することは明らかに間違いである。もし、この〈存在〉の段階に属して形而上学的なるものを規定するならば、仏教はその本質において一種の形而上学批判であると認めざるをえない。私は、この点において J. HABERMAS における仏教理解に一定の不正確さを感じているのである。

（B）—〈意識〉　J. HABERMAS によれば、この段階は R. DESCARTES から I. KANT（一七二四—一八〇四）に至るまで展開した思想的な系譜として了解しているのである。この段階は近代における〈批判の哲学〉として評価できるけれども、〈主観中心的な理性〉に立脚している点にその難点を持っているのである。J. HABERMAS によれば、I. KANT の批判的な立場との関連において仏教を含めた世界宗教の現代的な意味の再確認が可能なものとなりうるかもしれないという観点の存在に注目すべきである。[11] この〈意識〉の哲学と現代における形而上学の回復の可能性に関していえば、J. HABERMAS は厳密な意味での形而上学（つまり、〈存在〉の段階における形而上学）の現代的な回復は本質的に不可能であると主張するが、〈意識〉の哲学に属した形而上学的なテーマの主題化は可能であると認める。[12] 私から

見れば、〈批判の哲学〉確立の思想的な意味を学びつつその〈主観中心的な理性〉のあり方を克服することは、現代思想としての仏教の確立の最も重要な課題の一つであると考えられる。

（C）―〈言語〉　J. HABERMASによれば、この段階は〈対話的な理性〉による〈主観中心的な理性〉の克服に関して中心的な意味を持っているものである。私は、〈対話的な理性〉そのものの有意義性を充分に認めているけれども、〈言語的モーデル〉による〈意識の哲学〉の克服に対して一定の疑問を覚えている。私は、この問題に対する最終的な結論を出せないが、〈言語モーデル〉とは違った仏教特有の〈意識の哲学〉克服のあり方を展開したいと考えているのである。

結論的にいえば、J. HABERMASにおける形而上学批判の論点との関連によって仏教特有の論理的主張を明らかにし、〈文化的近代〉における諸領域の独立と能く類似した形で現代社会における一理論領域としての仏教独立の可能性を探ることは本論文における私の中心課題である。

以上を明確にした上で、最後にいわなければならないことがある。中国仏教研究における歴史的、記述的な研究のあり方をはるかに超えて三論学派の思想を中心に中国仏教思想の論理的解明を初めて可能にした唯一つの先駆的な研究のあり方として平井俊榮先生の業績が挙げられる。中国仏教の論理的、哲学的な研究のあり方は平井先生の研究によって初めて可能になったことは袴谷憲昭・伊藤隆寿という二人の最も重要な先輩の業績によって既に証明されていると私には考えられる。平井先生における三論学派研究のあり方はもう既に完成しているものであるが故に、この研究のあり方をそのままにして自分のものにすることは不可能であるように考えられる。その意味では、三論学派に対する成実論師の思想的な主張を明らかにすることは平井先生によって確立された研究のあり方を生産的に展開する私の唯一の可能性であると考えている。

二　三論と成実における〈二諦〉の問題

吉蔵における成実批判を問題にするにさいして、先ず最初に、三論と成実との間の中心的な論点である〈二諦〉の問題に触れる必要があるように考えられる。従来の研究では、成実と三論における〈二諦〉の了解の違いとは〈約理の二諦〉と〈約教の二諦〉との対立として問題にされたのである。[13] 私もこの了解に立脚したことがあるが、最近になって問題の本質はもう少し複雑であることを意識している。なぜならば、〈約理の二諦〉と〈約教の二諦〉との間に密接な関係が存在しているので、その関連のあり方は単純な対立を意味しているのではないからである。三論と成実との論理的対立とは〈約教の二諦〉と〈約理の二諦〉との間の単純な対立よりも、それぞれの思想体系におけるこの二つの二諦観との関連のあり方として了解すべきものである。

以上を明確にした上では、次に、〈約理の二諦〉と〈約教の二諦〉の本質的な意味について論じておこう。〈約理の二諦〉と〈約教の二諦〉とは中国で成立した思想的な分類のあり方であるように考えられるので、インド仏教に由来しているものではないように考えられる。けれども、インドの仏教では仏教の論理的主張を明らかにする理論作業と、教法を批判的に整理するもう一つの理論作業が存在していたが故に、この分類のあり方はインドの仏教思想との正統な関連性を持っているのである。[14]〈約理の二諦〉に関していえば、ここで問題となる〈理〉とは釈尊が出世しても、しなくとも十二因縁等の法は既に存在しているという意味合いが含まれているが故に、一定の問題があると認めざるをえない。つまり、〈理〉という思想表現には〈道・理の哲学〉や如来蔵思想と連関する側面が存在すると認めてもよろしい。[15] けれども、それにもかかわらず、〈約理の二諦〉という思想表現の正統な側面を問題にするならば、仏教の正しい論理的主張を明らかにする理論的作業を意味していると結論してよい。

インドの仏教では無明・煩悩によって成り立っている十二因縁の〈順観〉を〈世俗諦〉と了解し、智慧によって成立

している〈逆観〉とは〈第一義諦〉として了解する考え方が支配的であったように考えられる。その意味では、仏教の積極的な論理的主張を明らかにしようとした〈約理の二諦〉とは論理的二者択一性と時間的な不可逆性を前提としていたはずのものであった。なぜならば、諸行の無常を正しく分別する智慧はアートマンの否定を内実としていた限りにおいて論理的な二者択一性を前提としていたし、十二因縁の〈順観〉から〈逆観〉への逆転とは時間的不可逆性を前提としていたはずのものであるように考えられる。〈約教の二諦〉に関していえば、インドの仏教思想では仏教の正しい論理的主張に基づいて教法を了義経（無常・無我・苦を説く経典）と不了義経（常・楽・我・浄を説く経典）を批判的に整理する理論作業が存在していたが故に、〈約教の二諦〉は〈約理の二諦〉を前提にしていたのである。そして、『成実論』そのものには〈約理の二諦〉に基づいた〈約教の二諦〉が前提になっていることはいうまでもない。私が別のところで明らかにしたように、『成実論』の「無明品」では五蘊を常なるものとして誤って分別することは〈無明〉の意味であるのに対して、五蘊を無常なるものとして正しく分別する〈析空〉とは〈智慧〉を意味するのである[16]。その意味では〈智慧〉と〈無明〉との関係とは分別の正邪の関係であるが故に論理的二者択一性を前提とするのである。同時に、〈無明〉から〈智慧〉への逆転とは不可逆的なものであるが故に時間的な不可逆性を前提としているように考えられる。『成実論』における〈約理の二諦〉とは「無明品」のこうした論理的構造に基づいていることを論証するために「論門品」からの次の文を引用しておこう。

論有二門。一世界門。二第一義門。以世界門故説有我。如経中説。我常自防護。為善自得善。為悪自得悪。又経中説。心識是常。又言。長夜修心。死得上生。又説。作者起業。作者自受。又説。某衆生生某処等。如是皆以世界門説。第一義門者。皆説空無。如経中説。此五陰中無我我所。心如風焔念念生滅。雖有諸業及業果報作者受者皆不可得。如仏以五陰相続因縁説有生死[17]。

この文の分析から能く了解できるように〈世界門〉とはアートマン（我）を前提とする通俗的な因果応報を内容としていることに対して、〈第一義門〉とは空・無我の正しい認識に基づいた五蘊の相続を意味するのである。『成実論』で

は在家信者や一般社会を教化することに対しての〈世界門〉の有意義性を是認する側面が存在するとしても、論理的な次元に属していえばこの二門との関係は二者択一的であるように考えられる。[18]

以上のように『成実論』における〈約理の二諦〉を明らかにした上では、次に、それに基づいて成立する〈約教の二諦〉を問題にしておこう。『成実論』における〈約教の二諦〉とは〈了義経〉と〈不了義経〉の区別に基づいている経典の批判的な整理を内容としているのである。つまり、〈無常・無我・苦〉等を説く経典を〈了義経〉と見、〈常・楽・我・浄〉等を説く経典を〈不了義経〉と見る分類のあり方である。この分類は、先述の〈二門〉に代表される〈約理の二諦〉に基づいていることはいうまでもない。『成実論』における〈約教の二諦〉はこの分類のあり方に基づいていることを論証するために次の二文を引用しておこう。

入修多羅者謂入了義修多羅中。了義修多羅者謂是義趣不違法相。法相者随順比尼。比尼名滅。如観有為法常楽我浄則不滅貪等。若観有為法無常苦空無我則滅貪等。知無常等名為法相。是応依法不依於人。若説依法則総一切法。是故次説依了義経不依不了義経。了義経者即第三依。謂依於義不依語也。若此語義入修多羅中不違法相随順比尼。是則依止。依智不依識者識名識色等法。如経中説。能識故識智名通達実法。如経中説。如実知色受想行識故名為智。如実即空。是故識有所得。不応依也。若依於智即是依空。欲通達此上依止故。[19]

または、

又仏法中依法不依人。法亦分別。依了義経不依不了義経。是名浄法。非但随経。又仏法中有三法印。一切無我。有為諸法念念無常。寂滅涅槃。是三法印。[20]

この二文を分析すれば、『成実論』における〈了義経〉と〈不了義経〉との区別とは、〈無常・無我・苦〉を説く経典と、〈常・楽・我・浄〉を説く経典との区別であることを直ぐ了解できるのである。この区別は、また、先述の〈二門〉からの必然的帰結であることはいうまでもない。その意味で『成実論』では〈約理の二諦〉はあくまでも基本であるので、〈約教の二諦〉とはそれに由来する帰結に過ぎないと結論できるのである。つまり、仏教における積極的な論理的

主張を明らかにする理論作業としての〈約理の二諦〉とは、経典との間に質的な違いがあると主張する〈約教の二諦〉にその必然的な帰結を持っているのである。〈約理の二諦〉を前提としない〈約教の二諦〉というものは論理的に成立しないものであると結論してもよろしいのである。

以上のように『成実論』における〈二諦〉を明らかにした上で、次に、成実論師における〈二諦〉を問題にしておこう。成実論師における〈約理の二諦〉に関していえば、凡夫のあり方を代表する〈世俗諦〉とは〈三仮〉（因成仮・相続仮・相待仮）を内容としていたものであったのに対して、仏のあり方を代表する〈第一義諦〉とは〈四絶〉を内容としていたように考えられる。[21]〈世俗諦〉の内容をなしていた〈三仮〉とは、四大・五蘊を無常・無我なるものとして分析する〈因成仮〉、心・心所法の念々生滅を認識する〈相続仮〉と、諸法の相依・相関を明らかにする〈相待仮〉との三つである。[22]私見によれば、〈因成仮〉と〈相続仮〉とは『成実論』特有の〈析空〉にその根拠を持っているけれども、『成実論』に正統な根拠がないように見える〈相待仮〉とは中観派からの影響に由来するものであるように考えられる。〈第一義諦〉の内容をなしている〈四絶〉とは、〈四句分別〉の否定を意味するのである。この発想は『成実論』の思想よりも中観派のそれと近い性格のものであるように考えられるが、『成実論』の〈滅諦〉の内容をなしている〈三心〉（仮名心・法心・空心）の内の〈法心〉にその根拠を持っているのである。成実論師における〈約理の二諦〉を問題にすることに対して〈第一義諦〉とは本来に存在しているものとしてではなく修道によって得られたものであることに注目する必要がある。つまり、成実論師のなかで〈本有仏性〉を認める立場が存在したとしても〈第一義諦〉を〈有所得〉（修道によって得られたもの）として了解することは支配的な傾向であったように考えられる。その意味で、成実論師における〈約理の二諦〉の了解では一定の不徹底さが存在したとしても『成実論』の〈二諦〉了解特有の論理的二者択一性と時間的不可逆性がある程度まで守られたのである。この論理的構造を図式を以て説明すると次のようになる。

『成実論』

智慧＝正分別＝滅三心　〈第一義諦〉

↓　↓

無明＝邪分別　〈世俗諦〉

成実論師

四絶＝無＝仏　〈第一義諦〉

↓　↓

三仮＝有＝凡夫　〈世俗諦〉

成実論師における〈約教の二諦〉に関していえば、伝統的にいわゆる〈五時教判〉として了解されていたのである。この〈五時教判〉とは『成実論』そのものに根拠を持っていないだけではなく、成実論師の残された文献によってその存在を厳密に論証することは不可能に近いものであるように考えられる。けれども、それにしてもこの教判のあり方に対して一定の評価を与えてもよいと考えられる。なぜならば、いわゆる〈五時教判〉では教法における質的な違いを認め、それを批判的に整理する知的努力が認められるからである。この教判のあり方にはいろいろ弱点が存在していたとしても、この努力に対して一定の評価を与えてもよろしい。

以上を明らかにした上で、最後に、三論学派における〈二諦〉を問題にしておこう。三論学派における〈二諦〉を問題にすることに対して、その中で〈約理の二諦〉が本質的に否定されていることに注目する必要がある。〈約理の二諦〉を否定することは仏教における積極的な論理的主張を否定することを意味するものであるが故に、三論学派における

〈約教の二諦〉とは〈約理の二諦〉に基づいていないと直ぐ結論できるのである。さらにいえば、三論学派における〈約教の二諦〉とは〈相即観〉に基づいているものであり、〈二諦〉の枠外にある〈理〉を悟らしめるための〈方便〉に過ぎないのである。この〈理〉は言葉を超えているものであるが故に、三論学派における〈約教の二諦〉のあり方では教法を批判的に整理する知的努力の意味がほとんど否定されているのである。つまり、大乗経典のすべては同じく〈理〉を表わすもの（顕道無異）として了解されているのである。けれども、それよりも大きな問題であるのは、〈約理の二諦〉を否定してしまった三論学派の〈二諦〉論では仏教の特有の論理的主張の内容をなしている論理的二者択一性と時間的不可逆性が本質的に放棄されているということである。この問題を図式を以て説明すると次のようになる。

三論学派における〈二諦〉

この図式を少し説明すると、〈世俗諦〉と〈第一義諦〉とは共に〈方便〉として同質化されているが故に、仏教にお

ける論理的二者択一性が本質的に放棄されているのである（〈二諦〉相即）。そして〈二諦〉とは本来なる〈理〉に帰るための〈方便〉（返本還源）と了解されているが故に〈縁起〉における時間的不可逆性も否定されているのである。結論的にいえば、三論学派における〈二諦〉の論理的構造とは仏教特有の論理的主張のすべての放棄を意味するのである。

三　吉蔵における成実批判

吉蔵における成実批判を検討するにさいして、先ず最初に、批判の成立条件を問題にする必要がある。私にしてみれば、批判が立脚する前提とその具体的な展開との間の整合性とは批判成立の形式的条件であるのに対して、論理的正しさとはその実質的条件をなしているのである。その故に、『三論玄義』における吉蔵の成実批判を検討するにさいして、批判が立脚している前提の確認から出発して、十種の義を通して展開している批判の整合性と論理的正しさの存在の有無を明らかにする必要があると考えられる。[23]『三論玄義』における吉蔵の成実批判とは、大乗仏教の優越性に立脚した『成実論』否定を中心前提としているのである。大乗仏教の優越性に立脚しながら『成実論』を〈小乗〉として否定するために〈小乗〉に対する〈大乗〉の論理的正しさを証明する必要があると考えられる。そして、吉蔵はその『三論玄義』においてこの問題について次のように述べている。

問既無法不究。無言不尽応遍排群異。何故但斥四宗耶。答初一為外。後三為内。内外並収。毘曇明有。成実弁空。空有倶摂。斯二為小。方等称大。大小該羅。略洗四迷。則紛累都尽耳。問此之四執優降云何。答外道不達二空。横存人法。毘曇已得無我。而執法有性。跋摩具弁二空。而照猶未尽。大乗乃言究竟。但封執成迷。自浅至深。四宗階級。[24]

この文を分析すれば、〈小乗〉に対する二つの規定のあり方が見られるのである。その一つはアビダルマ（毘曇）に対する規定であり、もう一つは成実に対する規定である。〈人空〉ははっきりしているけれども〈法空〉ははっきりしていないことは、〈小乗〉としてのアビダルマの規定である。この規定のあり方は〈人法二空〉を前提としている大乗

仏教の常識に由来しているように考えられる。私はこの〈人法二空〉の思想に対して本質的な疑念を持っているが、この規定は大乗仏教の常識からの当然の帰結であるように考えられる。〈人法二空〉ははっきりしているけれども、その了解が不充分であることは〈小乗〉としての『成実論』の規定となる。この規定のあり方は大乗仏教の通常の常識と異っていることはいうまでもないが、この規定を成立させるために『成実論』における〈人法二空〉への了解は不充分であることを論証しなければならないのである。つまり、『成実論』における〈人法二空〉への了解とは不充分なものであることは『三論玄義』における吉蔵の成実批判の中心的な前提であると結論してよい。

以上を明らかにした上で、次に、十種の義を通した批判の展開を問題にしておこう。十種の義における成実批判の多くは極めて形式的な次元にとどまっているので批判の中心的な前提と関連していないが故に、私はここで四つの義（第五、六、七、八）に分析の対象を限定したい。つまり、批判の前提と係わりのある部分に自分の分析を限定したいと考えているのである。この分析は、また、前提と展開との間の整合性と批判内容の論理的正しさの確認を中心課題としているのである。

（A）迷本宗

迷本宗第五。問成実論文盛弁生法二空。与大品明四諦平等。義既無異。故知応是探大釈小。答四阿含経内有二空。論明二空。則還釈三蔵。云何乃言探大解小。又身子毘曇亦弁二空。而是小非大。訶梨之論義亦応同。問身子毘曇亦探大釈小。与成実。例同。彼既探大。則此非専小。答身子所造還釈仏毘曇。仏説既是小乗。彼論寧言探大。[25]

第五の義であるこの〈迷本宗〉では吉蔵は『成実論』のみならず四阿含やその他の小乗の経論では〈人法二空〉が説かれていると認めているのである。『成実論』や『身子毘曇』のようなアビダルマ論書でも〈人法二空〉が説かれていると認めた上で、大乗との差異をはっきりさせるために了解が不徹底であると主張するより他ないと考えられる。けれども、この義において大乗と小乗における〈人法二空〉了解の論理的内容に対してなにも説明されていない。

結論的にいえば、この義では〈人法二空〉との関連において大乗と小乗の違いが問題にされている点において批判の前提に対する形式上の整合性が守られているのである。けれども、大乗と小乗における〈人法二空〉の理解の論理的異質性の内容が問題にされていないが故に批判の論理的正しさに対する判断は不可能であるように考えられる。その意味では、この第五の義における成実批判は極めて形式的な次元にとどまっているように考えられる。

（B）　分大小

分大小第六。問小明一空。大弁二空。可有差別。既同其二空。大小何異。答雖同弁二空。二空不同。略明四種。一者小乗拆法明空。大乗本性空寂。二者小乗但明三界内人法二空。空義即短。大乗明三界内外人法並空。空義即長。三者小乗但明於空未説不空。大乗明空亦弁不空。故涅槃云。声聞之人但見於空不見不空。智者見空及以不空。空者一切生死。不空者謂大涅槃。四者小乗名為但空。謂但住於空。菩薩名不可得空。空亦不可得也。故知雖明二空。空義有異。故分大小。(26)

第六の義であるこの〈分大小〉は、他と違って四点を以て展開しているのである。その意味ではこの義における成実批判を検討するために個別な分析を展開する必要がある。そして、この四点の問題性を個別的に分析してくると次のようになる。

（B—一）　小乗は法を分析して空を明かすのに対して大乗は本性空寂であると、吉蔵は述べている。この主張は大乗と小乗における空理解の論理的な違いを問題にしている点において、批判の前提に対する形式的な整合性を持っているのである。記述的次元に属していえば、法を分別して空を明かす〈析空〉とは『成実論』の中心的な思想的特徴であるに違いないが、大乗は本性空寂（体空）であることは如来蔵思想的な大乗理解に基づいている主張であるので大乗仏教のすべての特徴であるとはいいがたい。けれども、それよりも重要であるのは、〈析空〉に対する〈体空〉の正しさが

全然論証されていないということである。

（B―二）　小乗はただ三界の内の人法の空を明かすことに対して、大乗は三界の内外の人法の空を明らかにすると、吉蔵は主張している。この主張は『成実論』そのものを批判の対象にしているというよりも、成実論師の思想を問題にしているように見える。けれども、その論理的内容は極めて不明確であるが故にその論理的正しさは判定しにくいものになるように考えられる。批判の前提に対して一定の形式的な整合性を持っているが、〈析空〉に対する〈体空〉の論理的正しさの論証にはなりえないと結論してよい。

（B―三）　小乗はただ空を明かして未だ不空を明かさず、大乗は空を明かすと共にまた不空を明かすというのが、吉蔵の第三点目の主張である。この主張は空に対して如来蔵思想的な〈不空〉を想定しているのである。この〈不空〉はアートマンと同義のものであり、仏教の〈縁起〉を前提とする『成実論』の〈析空〉の否定の対象であるが故に、この点における論証は論理的に成立しないように考えられる。

（B―四）　小乗の空は但空（ただ空に住するということ）だが、菩薩の空は不可得空（空もまた不可得）であるということが、吉蔵の第四点目の主張である。この主張は〈相即観〉に基づいた〈体空〉の優越性を意味しているように考えられる。〈相即観〉の問題は第八の義の中心テーマであるが故にここでその分析を展開する必要はないと考えられる。けれども、〈相即観〉や〈約教の二諦〉に基づいた〈析空〉批判は論理的に成立すると私には考えられない。

以上の分析に基づいてこの義における批判の前提との形式的整合性が認められるが、〈析空〉に対する〈体空〉の正しさの論証は論理的に破綻していると結論してよい。

（C） 格優降

格優降第七。龍樹釈般若累教品云。善吉観生法二空。欲此菩薩二空。譬如毛孔之空此十方空。即小空為浅。大空為深。成実所明但是声聞空。非大士所得耳。[27]

第七の義であるこの〈格優降〉では、大乗と小乗における空理解の違いは論理的正しさの次元において問題にされているのではなく、〈深浅〉という相対的な評価の次元において問題にされているのである。この次元に属した議論は論理的に無内容であるが故に、この義における論証は破綻しているように考えられる。

（D） 無相即

無相即第八。法華信解品云。四大声聞自述所得空云。我等長夜修習空法。無生無滅。無小無大。無漏無為。於仏智慧不生貪著。成実所弁与此全同。故知非大也。問何以知然。答法華之文弁声聞証空不能即空観有即有観空。故無相即。成実所説亦無相即。若明相即。応空有並観。若空有並観与大何別。問何以知小乗義無相即耶。答釈論云。小乗内不明生死即畢竟空。唯大乗乃説。故知爾也。[28]

第八の義であるこの〈無相即〉になると、吉蔵における成実批判の論理的内容が初めて明らかになるのである。つまり、『成実論』における〈人法二空〉了解の不徹底さは〈相即観〉の不在に由来するものとして理解されているのである。この批判が論理的に成立する条件として〈約理の二諦〉の否定によって成立する〈約教の二諦〉と〈相即観〉とは〈約理の二諦〉に基づいた〈約教の二諦〉に対して正しいものであることを論証する必要がある。けれども、論理的二者択一性と時間的不可逆性を否定しているこの〈相即観〉によってこの論証は不可能であると私には考えられる。なぜならば、正しさの論証とは論理的二者択一性を前提としているものであるが故に、それを否定している〈相即観〉によって成立しうるとは考えられない。結論的にいえば、吉蔵の成実批判は全面的に破綻しているのである。

四　結論

吉蔵における成実批判とは、〈約理の二諦〉の否定に基づいた〈約教の二諦〉・〈相即観〉・〈体空〉の確立と、それらの概念に由来する〈約理の二諦〉と〈析空〉への批判を意味しているのである。この批判は、仏教特有の論理的主張の否定を意味していたと共に、それ以後の中国・日本の仏教に見られる反論理主義的な傾向に門を開いたのである。現代思想との関連においていえば、積極的な論理的主張のすべてを否定することは吉蔵の三論学派とポスト＝モダン諸思想の共通点である。吉蔵の成実批判との対決を通して『成実論』の思想的特徴を再確認することによって、J. HABERMASとは違ったあり方でポスト＝モダン諸思想に対して徹底した批判を行うことを私の今後の課題として受けとめている所以はそれである。

（1）この問題については、JÜRGEN HABERMAS, THE PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF MODERNITY, THE MIT PRESS, 1987（以下、DISCOURSEと略す）参照。

（2）この問題については、DISCOURSE, pp. 336, 367 参照。

（3）この問題については、JÜRGEN HABERMAS, "MODERNITY'S CONSCIOUSNESS OF TIME AND ITS NEED FOR SELF-REASSURANCE", DISCOURSE, pp. 4, 5を参照。今日のブラジルにおける最も鋭いポスト＝モダン批判の一例として、DIRCE ELEONORA NIGRO SOLIS, CULTURA E DESCONSTRUÇÃO, ARETÊ, NO. 2, 1997, pp. 35, 46を参照されたい。

（4）この問題については、ジョアキン・モンテイロ「書評 J. HUBBARD・P. L. SWANSON 編 PRUNING THE BODHI TREE」『駒澤短期大学仏教論集』第四号、一九九八年、一五一・一五四頁を参照されたい。

（5）この問題については、袴谷憲昭「顕密体制論と正統異端の問題」『駒澤短期大学仏教論集』第二号、一九九六年、三四—四〇頁を是非とも参照されたい。

(6) この問題については、ジョアキン・モンテイロ「日本仏教と天皇制」『天皇制仏教批判』三一書房、一九九八年、三二・五三頁参照。
(7) この問題については、JÜRGEN HABERMAS, POSTMETAPHYSICAL THINKING, CAMBRIDGE: POLITY PRESS, 1992を参照（私はここで和訳の『ポスト形而上学の思想』未来社、一九九〇年、藤沢賢一郎・忽那敬三訳を使用している。以下、『ポスト』と略す）。
(8) この問題については、『ポスト』二二一・二二六頁を参照。
(9) 同じく、四三・四四頁を参照。
(10) 同じく、一九三頁参照。
(11) 同じく、二五・二六頁参照。
(12) 同じく、二三頁参照。
(13) この問題については、平井俊榮『中国般若思想史研究』春秋社、一九七六年、四三九―四八一頁、及び伊藤隆寿「三論教学の根本構造――理と教」『中国仏教の批判的研究』大蔵出版、一九九二年、三〇一・三三三頁参照。
(14) この問題については、安井広済『中観思想の研究』法蔵館、一九六一年参照。
(15) 〈道・理の哲学〉に基づいた仏教理解の問題について伊藤隆寿「格義仏教考――初期中国仏教の形成」『中国仏教の批判的研究』大蔵出版、一九九二年、一二五―一五六頁参照。
(16) この問題については、ジョアキン・モンテイロ「『成実論』における無明について」『印度学仏教学研究』第四七巻第一号〔通巻第93号〕一〇四・一〇六頁参照。
(17) 大正蔵三二巻、二四八頁上参照。
(18) この問題については、「『成実論』と成実論師」『定本中国仏教史』III、柏書房、一九九四年、四三二・四三四頁参照。
(19) 大正蔵三二巻、二五〇頁中参照。
(20) 同じく、二四三頁下参照。
(21) この問題については、ジョアキン・モンテイロ「成実論師の思想について――『法華義記』を中心に」『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』第三一号、一九九八年、九一・一〇〇頁参照。
(22) この問題については、大正蔵四五巻、一八頁中参照。
(23) この問題については、ジョアキン・モンテイロ「『三論玄義』における『成実論』批判について」『駒澤大学大学院仏

教学研究会年報』第三〇号、一九九七年、七九・八六頁参照。
(24) 大正蔵四五巻、一頁上参照。
(25) 同じく、四頁上参照。
(26) 同じく、上中参照。
(27) 同じく、中参照。
(28) 同じく。

仏暦二五四二年（一九九八年）

吉蔵の二河義

大西　龍峯

一　序

二諦義、仏性義、一乗義といえば、中国日本の教理史においてたいへん重視された教義であり、学派間にいろいろ異説もあって、しばしば論争も行われきた。一方、ここに取りあげる二河義の場合は、事情が全く逆で、異説も知られておらず、別段の論争もなく、名目さえほとんど知られていない。もちろん教理史の上でも、まったく顧みられることがなかった。

しかしながら、十二因縁と仏性とを、河のイメージをもって対比した吉蔵の二河義は、三論宗の思想的変化を窺う上でも、また広く中国仏教史の上でも、少なからぬ意義をもつ学説であったと思われるのである。

以下、本論では、二河義に関する資料とその内容を逐一検討し、その思想史的意義や背景について考察してみようと思う。

二 『三論略章』「二河義」

続蔵経に『三論略章』という一巻の書が収められている。三論宗の重要教義を十六項目取りあげて論じた綱要書で、一応吉蔵の著として伝わっている。しかしながら本書の後記には、すでに「邦人の摘録」ではないかという疑問が記されており、実際内容的にも種々問題点があって、吉蔵の編著とは認め難いようである[1]。

実は、この『三論略章』の中に「二河義」の項目が立てられており、これがとりもなおさず「二河義」を、「八不義」や「二諦義」と並ぶ三論宗の重要教義として取り上げ、多少ともまとまった論説をなしている唯一の資料にほかならない。もちろんこの論書そのものが吉蔵自身のものであるかどうか怪しいのであるから、この「二河義」にしてもどれほど吉蔵の考えに沿うものか甚だ疑問ではある。

とはいえ、これ以外に他にまとまった論説もないし、かといってさほど長いものでもないので、とりあえずその概要を明らかにすることから考察を進めていくことにしたい。

まず冒頭で、二河に五種の相対ありとし、その一々の名目を列挙紹介している。すなわち、以下のごとくである。

(1)十二因縁河対仏性河、(2)生死河対涅槃河、(3)衆生河対仏河、(4)善法河対悪法河、(5)煩悩河対智慧河。

ついで、これら五種の二河の出典を問題とし、仏教経典には、河や海の譬喩がしばしば用いられるが、釈迦の教では河の譬喩が多く、舎那の教では海の譬喩が多いと述べている。いささか興味を惹かれる指摘であるけれども、なぜそういう傾向があるのかについての考察はなく、そのままあっさりと次の議題に進んでいる。生死の河と涅槃の河の出典の問題であるが、この二河はいずれも『涅槃経』に基づき、前者は獅子吼菩薩品「生死の河の中に七種の人あり」(大正蔵一二巻、八〇〇頁中―八〇一頁上)の箇所、後者は迦葉菩薩品「七種の人有りて涅槃を求む」(大正蔵一二巻、八二一頁

下）の箇所とされている。実際、それぞれの相当箇所に「生死大河」「大涅槃河」といった言葉がみられる。ただし、両者は、経典の中で別々に述べられていて、対比的に示されているわけではない。南朝の『涅槃経』の注釈者たちにしても、やはりそういう認識は特になかったようである。[2] この点、二つの河を対比的に捉えることは吉蔵ないしは三論宗の独自な解釈であったとも考えられる。

ところで「生死の河」と「涅槃の河」の二河は、はじめに示した五種の相対のうち、第二の相対にあたり、第三以下の相対についても、一応出典らしいものを挙げているのだが、はっきりそうだと言いうるほど明解なものではない。それに第一番に挙げられている「十二因縁の河」と「仏性の河」について出典を示そうとしないのは、なんとも解せない。[3] どうやら『三論略章』では、第二の相対が二河説の基軸とされているようである。

次に、どうして獅子吼菩薩品に説かれるのは生死の河で、迦葉菩薩品に説かれるのは涅槃の河とわかるのか、そのことで問答を行っているが、これは『涅槃経』本文を見ればすぐわかることで、なくもがなの議論である。むしろ生死と涅槃の対比でも良いのに、なぜわざわざこれに河の喩を用いるのか、そこにどんな教理的含みがあるのか、そのあたりで問答を設定してほしいところである。さて、このあと、先に挙げた五種の名目に、実はそれぞれ以下のような意義があるのだとしている。

一、十二因縁河対仏性河……二用相対
二、生死河対涅槃河……得失両果相対
三、衆生河対仏河……得失両人相対
四、善法河対悪法河……乖扶両法相対
五、煩悩河対智慧河……迷悟解惑相対

十二因縁と仏性、生死と涅槃、衆生と仏、善法と悪法、煩悩と智慧、結局これら五種の相対は、内容そのものは同じであって、説相の上から区別されているというのであろう。ここで生死涅槃を果の得失、仏と衆生を人の得失、善法と

悪法を扶法乖法、煩悩と智慧を迷悟解惑と位置づけるのは、すぐ了解されるけれども、十二因縁と仏性を二用相対としている点は、不審である。仏性を用とするのはどうしてか、是非とも説明のほしいところである。

しかし『三論略章』の著者は、さっさと次の議題に移り、二河に始終の義と無始終の義があるというような話を持ち出している。ここでも問答形式をとり、多少とも論議の態を為しているが、どうしてここでにわかにこういう問答が行われるのか、その点が明らかでない。ともかくまず十二因縁の無始終については、次のように述べている。

無明為因、老死為果、老死復為因、無明復為果。此則往還無尽、牽果不窮。即無始終義。(続蔵九七巻、二九三右上)

十二因縁は、一応無明に始まって、老死に終わる形になっているけれども、実はさらに老死が因となって無明が果となるというように、因果の連なりは尽きることなく繰り返されるのだという。つまり無明は、十二支の最初におかれているものの、それ自身因をもたない第一原因ではないということを言いたかったものであろうか。これに対する始終義だが、

中論引四百観論云、真法及説者、聴者難得故、如是即生死、非有辺無辺。得真法説者聴者、以無明為因、因更作果、以老死為果、果更作因。此即十二因縁、始終即無始終也。(同上)

とあって、これだけだと、意味がよくつかめない。ここに引用される『中論』観邪見品の句について、吉蔵は『中観論疏』で、真実の法とこれを説く者と聴く者と三者が揃うということは得難い出来事であり、それは解脱にほかならず、そのときは生死輪廻を終わらせることになるとしている(大正蔵四二巻、一六八頁下)。つまり三者が合すれば、有始終であり、合しなければ無始終なのである。十二因縁についても、やはりこうした有始終無始終があるというのであろう。

ついで、仏性に関する始終と無始終については、次のように述べている。

無始而始、始自発心、不終而終、終於仏果。此即無始終始終義也。(同上)

仏性はもともと無始無終なるものであるが、修行者においては、発心に始まり仏果に終わるという始終が認められるとしている。

最後に生死と涅槃の関係をめぐって次のような始終の四句が説かれている。

生死之始↓涅槃之終、涅槃之終↓生死之始

涅槃之始↓生死之終、生死之終↓涅槃之始

これらの四句を説く理由は、要するに生死と涅槃は、一念が有無顛倒を生ずるか、般若と相応するか、そこのところの差異によって分かれるのだという点にあるようだ。このあたり、禅の、たとえば狗子仏性有りや無しやの問いに、趙州が「無」と答えたとき、たとえ一念でも有無の見解にわたれば蹉過了也とされるといったことが想起されよう。

以上ざっと見てきたが、全体的印象としては、やはり吉蔵自身の作とは思えない内容である。だいたい取りあげている事柄の順序がとりとめもなくて、首尾一貫した流れがないし、どれも説明不足で、甚だ要領を得ない。思いつくまま書き留めた注脚的付箋といった感が強い。

だいたいこの学説が何のために説かれたのか、また吉蔵の教学もしくは三論教学おいてどんな意義をもつのかという点が、さっぱり触れられていないし、窺うことさえできない。「八不義」「二諦義」に並べて、重要教義とされるほどの内容が、まったくここには認められないのである。さてそうなると、この「二河義」というものに、はたして独立した教義として扱われるような内容なり意義なりが、もともとあったのだろうかが、問題とならざるをえない。

その点については、吉蔵の真撰とされる著作について、改めて見ていくことにしよう。

三　『中論』『十二門論』と二河義

さて吉蔵の真撰とされる著作だが、現在二十部を超える数が存在している。それらの中で、二河に触れた著作は、わずかに『中観論疏』と『十二門論疏』の二部でしかない。このことから、二河義が吉蔵の晩年の説、もしくは『中論』『十二門論』に関わる主張であったことを、一応推測してみてもよかろう。しかし、この二書にあらわれる二河に関す

る記述は、まとまった形で存在するのではなく、あちこちで散説されているだけのものであり、どちらかといえば論述というよりも、言及といった程度の内容である。もとより、これだけの材料をもって、二河義と称し得るほどの体系的詳細を知ることは無理である。それでもこの学説が、どういう意図のもとに提起されたのか、また三論教学においてどう位置づけられるものであるかなどについては、十分示唆を得ることができる。

まず、二河がどうして『中論』解釈に登場してくるかという点から見ていくことにしよう。どうやらそれは、『中論』第一章観因縁品のテーマに関わるようで、吉蔵はその点をめぐって、次のような問答を行っている。

問、何故従観十二因縁立名不従破四縁受称也。答、略明十義。一者十二因縁正明内法過患。菩薩欲度十二因縁河。故観於十二。四縁通有為無為。不正明内法過患。故菩薩不欲度於四縁河。故不就四縁以明観行。(大正蔵四二巻、六頁上)

『中論』は全体が二十七章で構成されており、「観因縁品」は、巻頭第一章に置かれていることもあって、一般にもっとも重要な章と見なされていたが、吉蔵は、この章の主題を十二因縁であるとした。しかし、上の問答に見るように、実際の内容からすれば、むしろ破四縁品とされるべきではないかという疑問があった。これに対して、吉蔵は十の理由を列挙しており、その第一に、十二因縁は仏教独自の教説であって、菩薩は十二因縁の河を渡らんがために、十二支を観ずるのであり、四縁は外教でも説かれ、必ずしも仏教独自の説とはいえないので、菩薩は四縁の河を渡ろうとはしない。よって四縁について観行を論じないのだ、と述べている。

ここで十二因縁は、菩薩の観行に相応するので河を渡ることに譬えられ、四縁はそうではないので、渡るべき河とならないとされている。つまり観行との相応ということから、河の譬が用いられているわけである。また吉蔵は、別のところで観因縁品の主題を十二因縁とする重要な証として、帰敬偈青目注の次の言葉を挙げている。

先於声聞法中説十二因縁。又為已習行有大心堪受深法者、以大乗法説因縁相。(大正蔵三〇巻、二頁中)

先に声聞の法において十二因縁を説いた。いままた修行を積み大心を得て甚深の法を受け入れる用意のできた者には

大乗の法をもって因縁の相を説く、と。おそらく青目の説は、小乗では十二支によって縁起が示されたが、『中論』では八不によって示されるというものであったろう。しかし吉蔵は、青目の「大乗の法を以て、因縁の相を説く」を「大乗の法を以て、十二因縁の相を説く」の意味と解し、八不とは十二因縁について不生不滅等と観ずることと見たのである。これは疑いもなく『涅槃経』に、八不に酷似した十不が十二因縁に付して説かれている（大正蔵一二巻、七六八頁中）ことに基づいた解釈にほかならない。ともあれ吉蔵の主張は、小乗と大乗で異なった縁起が示されるのではなく、同じく十二支によって縁起が示されるという点にあった。そして大乗と小乗では、教説そのものよりも観行、観じ方行じ方が異なることを強調するのである。

しかし、第一章の観因縁品の主題を十二因縁であるとすると、第二十六章に観十二因縁品があって、重複することになりはしないかという別の疑問もあった。この点に関し吉蔵は、第二十六章冒頭の青目注の言葉を挙げている。

汝以摩訶衍、説第一義道。我今欲聞説声聞法入第一義道。（大正蔵三〇巻、三六中）

あなたは〔前章まで〕大乗によって、第一義の道を説いてきた。私はいま声聞の法にて第一義の道に入るあり方を説くのを聞きたい、とある。つまり青目は前二十五章を大乗、後二章を小乗とみなしていたわけで、このことから吉蔵は、観因縁品も観十二因縁品も、ともに十二因縁をテーマとするのだが、前者は大乗の観行を明かし、後者は小乗の観行を明かすのだとしている。[4] こうして吉蔵は、青目注を主な拠りどころとして十二因縁こそ観因縁品の中心テーマであり、ひいては『中論』全体の核心となる概念と位置づけていくのである。

では『十二門論』はどうか。実はその第一章も『中論』と同じく「観因縁品」なのである。そこで吉蔵はこの章の主題もタイトルに示されるように十二因縁にほかならないとし、『十二門論』に説かれる「大分の深義」（大正蔵三〇巻、一五九頁下）、すなわち大乗の深義は、十二因縁の空を示すことだとしている。つまり本章でも十二因縁について大乗の観行が明かされるのだと解するのである。また『十二門論』の「十二」は、通常は本書が十二章に分けられ、十二のテーマを扱うことからくるとされているが、吉蔵はこれも実は十二因縁を示唆するのだと言う。よって『十二門論』全

体の核心も、十二因縁に集約されると断ずるのである。
しかし、なぜそれほどまでに吉蔵は、十二因縁を重視するのであろうか。その第一の理由は、三論宗における涅槃経の位置づけにあったと思われる。

四　三論宗における『涅槃経』の扱い

もともと三論宗は、その所依とする経論の内容からいっても、『涅槃経』を重視するいわれがなかった。実際、摂山において門下を指導し三論宗の基礎を築いた僧詮が、『涅槃経』の研究講説について、きわめて否定的であったことが伝えられている。

止観師六年在山中、不講余経、唯講大品。臨無常年、諸学士請講涅槃。師云、諸人解般若、那復欲講涅槃耶。但読三論与般若自足、不須復講余経。諸学士既苦請、師遂為商略涅槃大意、釈本有今無偈而已。（『大品経義疏』巻一、続蔵三八巻、九左上）

僧詮が摂山にあって門下の育成につとめた晩年の六年間、彼は専ら『般若経』のみ講じて、他の経典は一切講じなかった。死期が近づいて、弟子たちは『涅槃経』を講じてくれるよう頼んだが、僧詮は、あなた方は『般若経』を会得しているのだから、どうしてまた『涅槃経』を講ずる必要があろうか。ただ三論と『般若経』のみ読めば十分であるとして、他の経典を講ずる必要性を認めなかった。それでも弟子たちが懇請するので、やむなく『涅槃経』の大意を論ずるとして、わずかに本有今無偈を取りあげて解説したというのである。

僧詮の宗風については、『唐高僧伝』に、

摂山僧詮、受業朗公、玄旨所明、惟存中観。（巻七・釈法朗伝、大正蔵五〇巻、四七七頁下）

とあって、仏教の教えが最終的に行き着くところは、やはり観行であるとしていた。同じく観行を重視するにしても、

吉蔵とは異なって、僧詮はあれこれの経論を会通する必要性を認めず、『大品般若経』のみを講じ、かつこの経典に通ずれば充分であると考えていたようである。ところが、こうした僧詮の姿勢が弟子たちの間ではなかなか受け入れられなかったのである。弟子たちは、はっきりと拒否されながらも、それでもあきらめずに何度も講経をせがんでいる。これは単なる向学心とは考えられない。明らかに『涅槃経』を講説できるようにしたい、何か強力な必要性が当時存在したのである。

おそらく布教伝道となると、人間相手のことで、やはり世の人々の関心とか嗜好とかを一概に無視することはできなかったのであろう。当時江南の仏教界では、『涅槃経』が大いにもてはやされており、この経を講経のレパートリーに加えていないと、おそらくその法莚に人も集まらなかったのではあるまいか。実際、三論宗は僧朗・僧詮の二代は、一部の注目を受けたものの、一般的にはあまりふるわなかった。本宗が江南仏教界において大いに躍進を遂げるのは、法朗が勅を奉じて入京し、興皇寺に止住し講筵を張るようになってからである。この点、吉蔵が、

至興皇以来、始大弘斯典。（『涅槃経遊意』、大正蔵三八巻、二三〇頁中）

と述べているように、三論宗で『涅槃経』を講説に盛んに取りあげるようになったのは法朗に始まるとされており、けだし三論宗の躍進と『涅槃経』講説とが、深く関連していたことを推測させるのである。

それにまた僧詮がもって足れりとする『般若経』は、慧観の立てた五時教判の影響もあって、江南ではかなり軽視されていたふしがある。たとえば梁の武帝は、当時『般若経』がどのような評価を受けていたかについて、「注解大品序」の中で次のように述べている。

一謂此経非是究竟。多引涅槃以為碩訣。二謂此経未是会三、咸誦法華以為盛難。三謂此経三乗通教。所説般若即声聞法。四謂此経是階級行。於漸教中第二時説。旧義如斯。（『出三蔵記集』巻八、大正蔵五五巻、五三頁下）

第一に、『般若経』の教えは究竟説ではなく、『涅槃経』こそ最上の経典である。第二に、『般若経』には会三の教えがなく、むしろ会三を説く『法華経』によって大いに批判されるべき経典である。第三に『般若経』は三乗通教であり、

その所説の般若は声聞の法である。第四に、『般若経』は五時教判において、漸教の第二時で浅い教えである。
要するに『般若経』は、『涅槃経』や『法華経』に比べ、取るに足らない経典と見なされ、まともに研究されなくなっていたのである。武帝が、ここに改めてわざわざ『般若経』復権の弁を張らねばならないあたりにも、どれほど五時教判説が仏教界に広く浸透し権威化されていたか、またいかに『涅槃経』が尊重されていたかが知られるであろう。
もっとも『般若経』復権といっても、武帝のそれは必ずしも『般若経』を諸経の上に第一に位置づけるというものではなく、『涅槃経』や『法華経』に比べ、決して劣るものではないという程度のものであった。それでさえも、当時の状況からいえば、おそらく大胆な主張であったのかもしれない。まして『般若経』のみをもって足れりとする僧詮の経典観などは、到底広く受け入れられる筈もなかったのである。
そこで法朗は、江南仏教界の関心に投ずるために、『涅槃経』講説を積極的に行っていったものであろう。しかし、元来宗義として認証も伝承もされていないはずの『涅槃経』解釈を、法朗はいったいどこから得たのだろうかという問題が、ここに生じてくる。とりわけ宗義に関して師資相承を重視する三論宗の場合、このことは決して軽視できない問題であった。こうした疑問について、法朗は自ら次のように答えたと伝えられている。

〔吉蔵『涅槃経疏』〕第十巻云、……山中師既不講此経、興皇何得講之。明、興皇師房中処処口諮、決涅槃大意略尽。而余法師不知此諮問。故興皇云、我無同学也。(『中観論疏記』巻三末、大正蔵六五巻、九八頁上―中)

山中師(僧詮)は『涅槃経』を講じなかったのに、興皇(法朗)はどうしてこの経を講ずることができたのかという問いに対し、法朗は、公の場ではなく、師の僧坊で余人を交えぬ折々の機会に、自らの疑とするところを諮問し、『涅槃経』の要義をほぼ尽くすことができたのだ。したがって他の弟子たちはこの諮問を預かり知らないから、師僧詮から『涅槃経』解釈を伝授されたのは、私ひとりしかいないのだ。……そう述べたという。
しかし僧詮は、『涅槃経』が一般に非常に人気が高いことを重々知りながら、しかもどんなに弟子たちに頼まれても頑として開講しなかった人である。それくらいであるから、おそらく弟子たちが個人的にこれを研究するのさえ、認め

なかったにちがいない。個人的諮問によって釈義を得たという法朗の説はかなり疑わしい。それでもやはり法朗としては、自分の『涅槃経』研究は、師承があって「述べて作らざるもの」であるとしたかった。その点、僧詮の『涅槃経』講説というものは、公的な場では誰ひとり耳にしたものがなかったのであるから、さすがに公的伝授を口にすることはできなかった。もっとも、師資二人きりのごくプライベートな形での伝授ということは主張しえたのである。それなら、他にだれも知る者がなくても当然なわけである。いや、それどころか師資二人のみによる他見他聞をはばかっての口伝、一子相伝といったような、何か特別な奥義を授かる印象さえ作り出すことができた。(5) 実際、法朗が「同学なし」と述べている口ぶりには、証人がいないことを残念がっているよりも、伝承者は自分しかいないのだという誇らかな姿勢こそうかがえるであろう。かくして『涅槃経』講説は、単に時流に投ずるための便宜というのではなく、三論宗に古くから伝承される秘義であり、ごく少数の特に許された弟子にのみ伝えられるものという、むしろ最上級の位置づけが為されたといってよかろう。以後三論宗では、吉蔵など『涅槃経』を所依経典のごとく扱っていくのである。(6)

しかし、このような位置づけがなされたにしても、三論の宗趣と『涅槃経』の宗趣が、具体的にどこでどう結びつくのかについては、十分な説明がなされていなかった。この欠を補う学説が二河説であり、その前提として『中論』『十二門論』の宗趣を十二因縁とすることが、吉蔵にとって重要な意味をもっていたのである。

五　二河義の内容と意義

『涅槃経』といえば仏性を宣揚する経典として知られているが、師子吼菩薩品をみると、この仏性が十二因縁と深く結びついた概念であることが強調されており、「十二因縁とは名づけて仏性と為す」のように、両者は等しいとまで言われている。もっとも、完全に等しいというわけでもないようで、

二乗之人、雖観因縁、猶亦不得名為仏性。仏性雖常、以諸衆生無明覆故、不能得見。又未能度十二縁河、猶如兎馬。

何以故、不見仏性故。（大正蔵一二巻、七六八頁中）

声聞縁覚は十二因縁を観じても、仏性を見ることはできない。菩薩にして初めて仏性を見るとされる。したがって十二因縁と仏性は、観じ方によって、等しいとも言えるし、等しくないとも言えるのである。こうした構造をより明瞭に示すために、吉蔵は十二因縁と仏性の対比にあたって、河のイメージを借り、次のように説くのである。

煩悩顚倒既滅、則十二縁河傾、仏性河満。異斯観者、則仏性河傾、因縁河満。（大正蔵四二巻、一四八頁上）

十二因縁と仏性の二河の関係は、「傾」「満」という語によって結びつけられている。「満」は満ちてあふれること、「傾」は、以下の記述で、

観見可見空。即十二縁河竭、仏性水生。（大正蔵四二巻、六五頁中―下）

「竭」という語に代用されることからも知られるように、傾竭、傾尽の意で、からっぽになる、すっからかんになることである。ちなみに河の「傾」することを譬えに用いた記述の先蹤としては、支遁の「釈迦文仏像讃序」があり、次のごとくである。

至於霊覚之性、三果殄滅、豁若川傾……冥流与涸津並遺。（大正蔵五二巻、一九六頁上）

霊妙な悟りの本質に至っては、声聞縁覚菩薩のそれぞれの果を得た聖者たちがことごとく滅んでしまった現在、それはうつろで、水流の尽きた川のようである、……姿のない河は、人けのない渡し場とともに忘れ去られている。こんな意味であろうか。

ともあれ、吉蔵によれば、十二因縁の河が傾くとき、仏性の河が満ち、仏性の河が傾くとき、十二因縁の河が満ちるのである。その点から言えば、二つの河は互いに両立しない、対極のものである。しかし一方に水を満たせば、もう一方は涸れるというのであるから、二つの河の源泉は実は一つで、内容は等しいとも言えるのである。いや、むしろ河そのものが二つあるのではなく、河の渡り方によって、二つの異なった河が存在しているように見える、というのが吉蔵のイメージしたものであろう。

問、観十二因縁有幾種耶。答、約三乗人亦得即成三品。又智度論釈無尽品亦明三品。一者下品。即是凡夫順十二因縁河。二者中品。所謂二乗逆十二因縁河。三菩薩上品。悟十二縁不生不滅非逆非順。故異彼聖凡名独菩薩法。（『中観論疏』巻十末、大正蔵四二巻、一六一頁上）

十二因縁を観ずるのに、いろいろ区別があるのかという質問に対し、三乗の機根に応じて三種の区別があるとしている。凡夫は、十二因縁の河を流れにしたがって流されるままに渡ろうとする。二乗は、川の流れを遡って渡ろうとする。菩薩は河に流されることなく、また遡ることなく渡る。そして菩薩だけが、

菩薩猶如香象。徹十二因縁河底。（大正蔵四二巻、一六頁上）

十二因縁の河の底を見極め、そこに仏性の河を見いだすのである。それ故、

煩悩顛倒既滅則十二縁河傾。仏性河満。異斯観者則仏性河傾。因縁河満。（大正蔵四二巻、一四八頁上）

煩悩顛倒の滅した者には十二因縁の河は姿を消し、仏性の河が現れ、これと異なった観行をなす者には仏性の河が姿を消し、十二因縁の河が現れるのである。けだし、吉蔵は、渡る河に相違があるのではなく、渡り方にこそ相違があるのだ言うのである。言い換えれば、大乗と小乗の相違というのも、実は教説そのものの相違ではなく、観行の相違こそ重要だというのである。

『中論』『十二門論』の宗趣を、敢えて小乗の主要教説とされる十二因縁にほかならないと強調するのも、まさにそのためである。これによって、吉蔵は観行に比重を移した大小乗経典顕道無異という立場にたち、講経は『般若経』さえできればよろしいとされた制約から、全く自由になることができた。

ちなみに僧詮の弟子たちの時代には、『涅槃経』の需要が甚だ高かったわけだが、開皇年間（五八一―六〇〇）の末に吉蔵が長安に移ったときは、『法華経』の人気が沸騰していた。

京師欣尚、妙重法華。乃因其利、即而開剖。（『唐高僧伝』巻十一・釈吉蔵伝、大正蔵五〇巻、五一四頁上）

そこで吉蔵としても、人々の求めに応じて大いに『法華経』を講ずることとなったが、やがてこの経典が生涯を通し

て最も多く開講した、一番得意の経典となったのである。その点、彼は、『涅槃経遊意』に、

摂山大師、唯講三論及摩訶般若、不開涅槃法華。（大正蔵三八巻、二三〇頁中）

大師は、三論と『般若経』のみ講じて、『涅槃経』も『法華経』も講じなかったと言い、特に両経の名を挙げているあたり、僧詮がこのような重要経典に意を払わなかったことはどうにも納得できないという思いが、それとなくにじみでているように思われる。ともかく吉蔵は、いまや『法華経』を得意経典として研鑽講説することも、思いのままなのである。

また十二因縁と仏性が観行を介して融即するという二河説の主張は、『中論』『十二門論』の宗趣と『涅槃経』の宗趣との融即をも宣明することになり、『涅槃経』を三論宗の根本宗義に結びつけることになった。ここに『涅槃経』を所依経典のごとく扱う理由も成立し、以後中国の般若思想には、たとえば南宗禅など、『涅槃経』が深くかかわるようになっていく。しかも吉蔵は、般若を論じて、

信波若則不信一切法。信一切法則不信波若。波若生則一切法不生。一切法生則波若不生。二河傾満亦復如是。（大正蔵四二巻、五九頁中）

般若と一切法の生不生の関係は、まさに二河の傾満と軌を一にすると述べている。つまり吉蔵における般若思想は、空を説く中を説くという教理的なものではなく、空観中観という専ら観行に依存したものなわけであり、こうした考え方が、羅什以来、最初から自明のものとして存在したのではなく、三論宗の歴史的展開の中で整備されてきたものであることは、改めて注意されねばならないであろう。

もう一つ吉蔵の二河説について、言っておかねばならない点がある。これは松本史朗博士によっても既に指摘されていることであるが、華厳の性起思想を先取りした概念と見られる点である。[7] たとえば、次の用例に見られるように、吉蔵は二河の名目を短く縁河性河と記している。

若見十二因縁、即縁河満、性河傾。今観十二不因果、即性河満、縁河傾。（大正蔵四二巻、七三頁中）

この縁河性河という対比自体、すぐに縁起性起というものを想起させるが、内容的にも甚だ酷似している。もちろん「性起」という用語そのものは、『六十巻華厳経』の性起品や『宝性論』の「如来性起」の語に先例があり、吉蔵の性河という語を待たずとも成立している。しかし華厳宗で説く性起は、「縁起究まりて性起」というように縁と性とを対比的に語って、一方が終わるときにもう一方が現れるとするところに特徴があり[8]、こうした発想は、この二河説において初めて見られるものといって良かろう。それに吉蔵は、河のイメージを用いることによって縁と性の概念を静止的に対立するのではなく、動きのある対立とした。すなわち中国仏教では、性といえば体性不改の義とされるが[9]、これを「傾満する河」として示すことで、縁起と同じく「起」のはたらきがあるとしたのである。ただし、この「起」のはたらきは、実際に何かが起こるというのではなく、縁も性も観行に関わることをあらわそうとしているに過ぎない。このことから『三論略章』でも、十二因縁の河と仏性の河が二用相対とされていたわけである。その点、法蔵の「性起」の定義などにも、

不改名性、顕用称起。……（『華厳捜玄記』巻十六、大正蔵三五巻、四〇五頁上）

とあって、性は体性不改でありつつ、顕用、はたらきを顕すものと言われている。

六　結

以上、見てきたように、吉蔵の二河説は、もともと僧詮によって厳しい制約を課されていた経典観を大きく押し広げる役割を担ったものであり、同時に元来講ずることさえ否定されていた『涅槃経』を取り込んで、三論宗の根本宗義に深く結びつけるものでもあった。その際、吉蔵は観行というものをことのほか重く評価するのだが、それは僧詮の尊重した観行とは自ずから異なるものであった。

僧詮は時代の流行には一切頓着なく、三論と『般若経』一経のみに通ずればよしとする、教相の相違を意識した選択

性の強い観行を示していたのに対し、吉蔵の場合は大乗経典も小乗経典も平等化し肯定していく会通の観行であった。禅宗における「不立文字、教外別伝」などは、教説そのものの相違よりも、そこに介在する個人の相違を重視する性格のものであるから、やはり吉蔵と同様に会通の観行を基盤とするものといってよかろう。このように二河説を通して示された会通の観行は、『涅槃経』を組み込んだ般若思想とともに、禅宗などに少なからぬ影響を残しており、また十二因縁と仏性との対比のさせ方は、華厳の性起思想の先蹤をなすものであった。けだし吉蔵の二河説は、ひとり三論宗のみならず、中国仏教史においても看過できない意義を有する学説であったと思われるのである。

(1) 平井俊榮『中国般若思想史研究』三九一―四〇四頁に、『三論略章』に関する考察が見られ、本書に内包される問題点が指摘されている。
(2) たとえば『涅槃経集解』について当該箇所の注を見ても、対比するような言及は一切ない。灌頂撰湛然再治『涅槃経疏』には、迦葉菩薩品の注で「前品以河譬生死、今以河譬涅槃」(大正蔵三八巻、二〇六頁下)と対比して捉える見方が示されているが、本書は明らかに三論の文献を参照して書かれている。
(3) 『涅槃経』には、「生死の河」「涅槃の河」以外に、「十二縁河」(大正蔵一二巻、七六八頁中)と「煩悩駛河」(同、七四三頁上)の名が見える。
(4) 松本史朗『縁起と空』三五六頁以下に、吉蔵が『中論』の前二十五章を大乗、後二章を小乗とし、また第二十六章を小乗の縁起を説くとしている点について、「吉蔵的誤まり」として批判しておられるが、実のところそうした考えは青目注そのものに存在しているのである。吉蔵の主張には、大抵よりどころや先縦がある。
(5) こうしたプライベートな形での法の伝授のあり方は、のちに禅宗において大いに尊重されるのであるが、おそらくこの法朗の涅槃経伝授などは、そのもっとも早い事例に属するといってよいであろう。
(6) 『中国般若思想史研究』五三一―五四九頁に、平井博士は吉蔵における涅槃経引用の特質について論ぜられ、結論として「単に荘厳としてこれが引かれたのではなくて、彼の思想の本質にかかわる問題を含んでいることが知られる」と指摘しておられる。
(7) 『禅思想の批判的研究』五六七頁に、吉蔵の二河説にふれて「後に華厳教学において縁起に対して性起の語が成立し

たのも、〝縁〟と〝性〟の対比という吉蔵的理解が基盤になったように思われる」と述べておられる。

(8)　華厳における性起思想の由来とその性格については、鎌田茂雄「唯心と性起」(『講座大乗仏教3――華厳思想』所収)の第五節〝性起思想の形成〟を参照した。

(9)　たとえば浄影寺慧遠『大乗義章』「仏性義」に、性の意義を論じて種子因本義、体義、不改義、性別義の四義を挙げている(大正蔵四四巻、四七二頁上―中)。

吉蔵における「有所得」と「無所得」——有所得は無所得の初門

奥野　光賢

一

周知のように吉蔵（五四九—六二三）を大成者とする三論宗は、一般に「無所得正観」「無得正観」の名をもって知られている。[1] 事実、例えば『三論玄義』には「通論大小乗経同明一道、故以無得正観為宗」（大正蔵四五巻、一〇頁下）なる一文があるし、また『涅槃経遊意』において吉蔵は「無所得」がすべての大乗経典の正意であるとして、次のようにいっている。[2]

今明諸法未曾常無常、或説常或説無常、諸法実相行常無常也、然無所得非但是此経宗、通是一切大乗之正意也。

（傍線部、筆者＝奥野、以下同。大正蔵三八巻、二三二頁下）

しかし、三論宗が「無所得正観」「無得正観」の名をもって呼称されるようになるにあたっては、吉蔵の著作そのものによるというよりは、むしろ凝然（一二四〇—一三二一）の『八宗綱要』の次の記述の影響が大きかったものと思われる。[3]

此宗所顕、即此無得正観而已、故古人云、八不妙理之風、払妄想戯論之塵、無得正観之月、浮一実中道之水〔已上〕。（仏全三巻、二八頁下）

それはともかく、すでに指摘されているように[4]、吉蔵は『勝鬘宝窟』巻上之本において、

家師朗和上、毎登高座、誨彼門人、常云、言以不住為端、心以無得為主、故深経高匠、啓悟群生、令心無所著、所以然者、以著是累根、衆苦之本以執著故三世諸仏敷経演論、皆令衆生心無所著、所以令無著者、著者是累根、衆苦之本、以執著故、起決定分別、定分別故、則生煩悩、煩悩因縁、即便起業、業因縁故、則受生老病死之苦、有所得人未学仏法、従無始来任運於法而起著心、今聞仏法更復起著、是為著上而復生著、著心堅固、苦根転深、無由解脱、欲令弘経利人、及行道自行勿起著心、此叙説教之大意也。（大正蔵三七巻、五頁下）

と述べ、「無所得」の教えが師である興皇寺法朗（五〇七—五八一）に由来するものであることを強調している。すなわち、この『宝窟』の記述によれば、法朗はつねに門人に「言は不住を以て端と為し、心は無得を以て主と為す」といい、衆苦の本は執著することにあるのであるから、心に執著をなくすことが大切であり、けっして執著心を起こしてはならないと誡めていたことがわかる。つまり、無得（無所得）、無執著こそが法朗の教えだったのである。吉蔵はその著作の随所において「無所得」を強調しているが、こうした彼の姿勢は確実に法朗のそれを継承したものであった。

さて、「無所得」の対極にあるのは、いうまでもなく「有所得」である。したがって、よく知られているように、吉蔵は「無所得」を標榜する一方、他方では「有所得」を破斥の対象として、これを厳しく批判している。例えば『三論玄義』において吉蔵は、心に所著があればどのような過があるのかという問いに対して、「若有所著便有所縛、不得解脱生老病死憂悲苦悩」（大正蔵四五巻、七頁上）と答え、さらにその結論として「故有依有得為生死之本、無住無著為経論大宗」[5]（同前）といっているが、ここでは「有所得」と「無所得」が対置されているばかりか、その主張が前の法朗の言と見事に符合していることに気付くであろう（正確には文中には「無所得」の語は見られないが、ここで「無住無著」を「無所得」に置き換えることに大きな誤りはないであろう）。

また、『法華遊意』には、

若有因果等見、即是有所得、有所得名之為麁、不名為妙、有所得名為非法、不名為法、有所得即是不浄染著、非是蓮花、今息因果等見即是無所得、無所得故名曰妙法、称為蓮花、故是経宗。（大正蔵三四巻、六三七頁下）

とあり、ここでは「無所得」が「妙法」「蓮華」とされる反面、「有所得」は「麁」「不浄染著」とされていることがわかるが、[(6)]これなども「無所得」と「有所得」が対置されている好例といえよう。[(7)]かかる例を待つまでもなく、ともかく「有所得」は吉蔵においては徹底して破斥されるべき対象なのである。

ところで、吉蔵はその著作中でしばしばこれを特に「釈論云」と断ったうえで、「有所得は是れ無所得の初門」となることを主張している。[(8)]「有所得」と「無所得」というまったく対極にあるものの一方が、他方の「初門」になるとはどういうことなのであろうか。本稿では、この一見奇異に感ぜられる吉蔵の主張をめぐって、少しく論述を進めて見たい。

二

具体的考察に入る前に、ここでいましばらく吉蔵のいうところの「有所得」と「無所得」について瞥見しておきたい。このうち吉蔵のいう「無所得」については、前に注記において示しておいたように、すでに平井俊榮博士によって詳細な論及がなされており、[(9)]筆者は博士以上の見解を加える用意はないので、ここでは省略に従うこととし、以下では主として「有所得」について論述することとしたい。

さて、『涅槃経』巻第一五「梵行品」には、次のように説かれる箇所がある。

①善男子、菩薩摩訶薩実無所得、無所得者名四無礙、善男子、以何義故、無所得者名為無礙、若有得者則名為礙、有障礙者名四顚倒、善男子、菩薩摩訶薩無四倒故、故得無礙、是故菩薩名無所得。

②復次善男子、無所得者則名為慧、菩薩摩訶薩得是慧故名無所得、有所得者名為無明、菩薩永断無明闇故、故無所得。

（以下略）

③復次善男子、無所得者名為大乗、菩薩摩訶薩不住諸法故得大乗、是故菩薩名無所得、有所得者名為声聞辟支仏道、菩薩永断二乗道故得於仏道、是故菩薩名無所得。（以下略）

④善男子、汝之所問亦無所得、我之所説亦無所得、若説有得是魔眷属非我弟子。

（大正蔵一二巻、七〇六頁下―七〇七頁上）

中略をはさみながらも掲示した文①～④は、接続して説かれる一連の文脈なのであるが、この『涅槃経』の一連の文を吉蔵はその著作中において、次のように集中的に引用している。もっとも以下に示す例は、筆者が今回気付いた範囲内のものであり、およそ網羅的なものとは呼べないものである。したがって、吉蔵の著作を丹念に検索すれば、おそらくもっと多くの例を検出し得ることは疑いない。ただ、以下の例だけでも、吉蔵がいかに『涅槃経』のこの部分に注目していたかは十分に窺い知ることができるであろう。(10)

①の部分

（a）『維摩経略疏』巻第三「又大経云、無所得者有四無礙、有所得者無四無礙」（卍続蔵経二九巻、一二六丁左上）

②の部分

（b）『法華義疏』巻第九「有所得者即無明、非平等大慧、有所得者無道無果不能行於仏因得仏果也、有所得者名之為麁非是妙法、有所得者即是染著、不名蓮華」（大正蔵三四巻、五八〇頁下）

（c）『法華遊意』「経云、有所得者無道無果、以何為宗、又有所得者、経云、不動不出、都非乗義、云何用為経宗、涅槃経云、有所得者名為無明」（大正蔵三四巻、六三七頁中）

③の部分

（d）『法華玄論』巻第三「二乗有二病、一者住著空有、故大経云、二乗人名有所得、波若多破其住著之心、辨無住無得」（大正蔵三四巻、三八七頁上）

（e）『法華義疏』巻二「如涅槃経、有所得是二乗、無所得為菩薩」（大正蔵三四巻、四六八頁中）

（f）『法華義疏』巻第七「涅槃経云、有所得者名為二乗、猶未領悟、何名信解、又若有所得、則無道無果」（大正蔵三四巻、五四三頁上）

（g）『勝鬘宝窟』巻中末「又仏性論云、二乗住安立諦、故不能断、仏住非安立諦、故能断、安立是二諦観、無安立諦是中道観、又云、安立者名有所得、無安立者名無所得、故涅槃云、有所得者名為二乗、無所得者名為菩薩」（大正蔵三七巻、五三頁上）

（h）『浄名玄論』巻第七「問、大経云、有所得者名二乗、無所得者名菩薩、若爾有所得大乗亦属声聞蔵、答、亦得、如此有所得若大若小皆名大乗蔵、有所得無所得、挻稟教有得失、今立二蔵、正叙仏説無所得教為大乗説、有所得教為小乗説也」（大正蔵三八巻、九〇一頁下）

（i）『中観論疏』巻第一本「故涅槃云、二乗之人名有所得也」（大正蔵四二巻、一〇頁中）

（j）『十二門論疏』巻下本「性是小乗人義、以小乗人既名有所得、如涅槃云、有所得者名為二乗、故名為性、性即執著義、猶是有所得異名耳」（大正蔵四二巻、二〇五頁上）

（k）『法華統略』巻中末「涅槃経云、有所得者名為二乗、有所得即是有所愛著、故名愛」（卍続蔵経四三巻、六一丁左下）

④の部分

（l）『法華玄論』巻第一「如涅槃云、有所得者是魔眷属」（大正蔵三四巻、三六二頁中）

（m）『勝鬘宝窟』巻下本「若言実有隠有顕、有迷有悟、還是有所得義、涅槃経云、有所得者、是魔眷属、非仏弟子」（大正蔵三七巻、六八頁中）

（n）『三論玄義』「大品云、諸有二者無道無果、涅槃云、明与無明愚者謂二、又若実有大乗者名有所得、有所得者為魔眷属、非仏弟子、又有所得者不動不出無有乗義、不名為乗」（大正蔵四五巻、五頁中）

「有所得」の「所著」「執著」という側面を除いて、ここに説かれる「有所得」の相をかなり恣意的に要約すれば、「有所得」とは「無明」であり（b、c）、「無道無果」（b、f）であり、「魔眷属」（l、m、n）であり、「非仏弟子」（l、m、n）とされていることがわかる。このうち（c）の『法華遊意』に「経云」として引かれる「無道無果」は、（n）の『三論玄義』の記述より『大品経』からの引用であることが知られるが[11]、『三論玄義』の例のように吉蔵の著作にあっては、『涅槃経』の「明与無明愚者謂二[12]」とセットで言及される場合が多い。以下にその若干の例を示そう[13]。

（o）『中観論疏』巻第一本「故大品云、諸有二者無道無果、涅槃云、明無明愚者謂二」（大正蔵四二巻、九頁上）

（p）『中観論疏』巻第一本「二者善有二門、有所得善不動不出名為戯論、無所得善能動能出故非戯論、三者得無得二名為戯論、如云明与無明愚者謂二、諸有二者無道無果、若有得無得平等不二者名不戯論、智者了達其性無二、無二之性即是実性」（大正蔵四二巻、一二頁下）

（q）『中観論疏』巻第二本「故大品経云、諸有二者無道無果、涅槃経云、明与無明愚者謂二、亦真之与俗愚者謂二」（大正蔵四二巻、二六頁下）

（r）『勝鬘宝窟』巻上本「大品云、諸有二者無道無果、涅槃云、明与無明愚者謂二」（大正蔵三七巻、五頁中）

また、（c）の『法華遊意』が「経云[14]」としていう「不動不出」も（n）の『三論玄義』や（p）の『中観論疏』に明らかなように「有所得」の特徴として吉蔵がしばしば言及するものである[15]。

三

さて、以上から吉蔵のいう「有所得」がどのようなものであったかが理解されたと思うが、すでに述べたように吉蔵にはこの「有所得」を、特に「釈論」からの引用と断ったうえで[16]、「有所得は無所得の初門」と主張する例がある。以下にやや煩瑣にわたるが、筆者が気付いている範囲においてその文脈を示してみよう。

（イ）『法華玄論』巻第十

問、大品何故開得無得、而法華不開耶。

答、波若為破有得住著故明無得随喜、有所得不動不出不能至仏故非波若也、法華合取者、此叙諸仏出世大意、説一切教、皆為開一正道、故低頭挙手之善皆入一乗也、又五乗人謂四乗善根不作仏、仏乗善根方作仏、為破此病故明一切善皆作仏也。

問、若一切善法作仏者、一切善皆能動出耶。

答、一切善亦能動出、所以然者、由有所得善相資故然後生無所得善、**有所得善是無所得遠縁**、以此言之亦有動出之義也。

問、若爾与大品相違。

答、波若明不動不出者、但取近縁不取遠縁、何以知之、動為順忍、出為無生忍、有所得非此二忍耳、亦得是二忍之前遠縁也。

問、二経得相成不。

答、正相成也、大品雖明無所得善、要須藉有得為遠縁、法華雖明得無得皆入一乗、若欲出三界至仏道、要須無得也。又大品雖用無所得、要須識三乗是権、一乗為実、故求仏之心、乃得堅固、法華雖知一乗為実三乗為権、要須破有所得心学無所得観、方能動出以成仏道也。（大正蔵三四巻、四四五頁中―下）

（ロ）『法華義疏』巻第四

問、低頭挙手善云何成仏。

答、昔竺道生著善不受報論、明一毫之善並皆成仏不受生死之報、今見瓔珞経亦有此意、成論師云、一念善有習報両因、報因則感於人天、習因牽性相生作仏、今明此義並成難解、経云、有所得善不動不出、凡夫習因之善既有所得、云何得成仏耶、則以此言還責生法師也、今明善因有受報不受報義、有所得善受有所得報、無所得善受無所得報、謂

受報義也、有所得善不受無所得報、無所得善不受有所得報、謂不受報義、故大品云、有所得善不動不出、無所得善能動能出、即是証也。
問、人天善根既是有所得、云何此経明皆成仏耶。
答、人天善根蓋是得仏之遠縁、故云成仏耳、大品明其近不取其遠、故無所得善能動能出、有所得善不動不出、此経近遠通説故並云成仏。
問、人天善根云何遠成仏耶。
答、人天善根有二種、一者習因、二者報因、報因則感人天身、以有習因値仏菩薩、聞説大乗生一念無所得信、此無所得信是仏道種子、藉前有所得生後無所得、故**智度論云、有所得者是無所得初門、故云是遠縁**。
問、此習報二因与成論師解何異。
答、彼明一念善具二因、今明有所得善前後相生義自是習因感報之義是報因、此之習報並是不成仏、故法華論釈、童子聚沙為仏塔皆已成仏者、要是発菩提心方得成仏、非謂凡夫善根及決定声聞善根得成仏也、中論云、雖復懃精進修行菩提道、若前非仏性終不得成仏也。
問、既是有所得善根、云何能生無所得耶。
答、有所得若決定性者不能生無所得、良由諸法無決定性故、値仏菩薩悟此有所得本無所有便生無所得也。（大正蔵三四巻、五〇五頁上―中）

（八）『法華義疏』巻第七
人天善雖非本善、而善力冥資大機、故言遇向、**釈論云、有所得善者是無所得初門即其事也**。（大正蔵三四巻、五四六頁上）

（二）『百論疏』巻上之余
問、竺道生云、善不受報一向鍾仏、成実師云、一念之善有於二義、一者報因感人天之果、二者習因相生得仏、今云

捨福為同此二義、為異彼両師。
答、今所明者有二種善、一有所得、二無所得。此之二善具有受報不受報義、若有所得善不動不出、但受有所得報不受無所得報、無所得善能動能出、不受有所得報而受無所得報也。
問、若有所得之善不受無得報者、何得法華明一念善根皆成仏道。
答、**有得之善是無得初門**、因人天善根値仏菩薩、破有得心習無得観、方乃成仏、非起有得之善而成仏也。（大正蔵四二巻、二四〇頁上—中）

（ホ）『法華統略』巻上末

論二経同異、旧云、大品経明無得六度能動能出故成仏、有得六度不動不出不得成仏、故大品明乗義狭、斯経善無大小、並至菩提、則一乗義広、今前難之、若法華云、一豪之善、皆成仏者、則一豪之善、皆応動出、而大小乗明一切取相有所得善、皆不動出、則知大品是実説也、而法華拠其遠縁甚遠経、故一切善、並至菩提、所以然者、仏見衆生、起一豪善、終因此善、遂致成仏、故遠近通説者、大品云、無得善成仏、此是説近、不説遠、若遠近通説者、一切善並皆成仏、**智度論云、有得是無得初門**、即其事、故二経俱実。
問、若爾法華大品、有何異耶。
答、若以近遠論之、両経異無、非但二経、仏法大意、悉如此也、但大品菩薩根熟、明菩薩近遠之善悉皆成仏、四乗根性未熟故、未辨成仏、至於法華、五乗之縁並熟、故皆成仏、以此為異耳。（卍続蔵経四三巻、三三丁左下）

（ヘ）『大品経義疏』巻第六

釈曰仏下、第三明得失、上既歎菩薩具自行化他等法俱行、此四法有有所得、得行無所得、故須簡其方便無方便也、然得無得可具三者、得無得二者教有得無得縁得無得者如一六度未曾得無得、但於有得縁成有得、無得縁成無得也、教得無有得者為有得世間根縁説有得、為無得出世善根縁説無得、故**論云有得是無所得初門**、今文是教有得無得、亦有具縁義也。（卍続蔵経三八巻、八〇丁左上）

このうち（イ）の『法華玄論』と（ニ）の『百論疏』は、正確には『釈論』からの引用であることを明示していないが、述べられている趣旨から推して、これらも『釈論』からの援用と見て誤りはないであろう。そして一見して明らかなように（イ）〜（ヘ）の記述にはある種の共通性が看取される。それは一言でいえば、「万善成仏」ということである。また前に見た吉蔵が「有所得」の特色として述べる「不動不出」ということも共通して説かれていることがわかる。つまり、吉蔵がいわんとしているところは「有所得」は「不動不出」であるから、「有所得」では悟りに至れないが、「無所得」は「能動能出」であるがゆえに悟りに至ることができるというものである。この点を吉蔵は前の（c）の『法華遊意』では「有所得者、経云、不動不出、都非乗義」（大正蔵三四巻、六三七頁中）といい、（n）の『三論玄義』では「有所得者不動不出無有乗義、不名為乗」（大正蔵四五巻、五頁中）といっていた。

ところで、すでに述べたように『法華義疏』の記述（ロ）に着目して、この文脈を詳細に検討されたのが末光愛正氏である。[17]それゆえ、その詳細は末光論文に譲るとして、筆者なりに記述（ロ）における要点を述べるとすれば、ここで吉蔵は竺道生（三五五—四三四）の『善不受報論』等を批判したうえで、[18]「有所得の善」も成仏に対して間接的な助縁、すなわち遠縁となることを主張している。では、なぜ「有所得の善」も「無所得」への遠縁となり、「無所得の初門」となるのかといえば、文末に「諸法無決定性」とあるように、諸法には「決定した性」というものがないから、「有所得」も「無所得」に転ずることができると吉蔵は見るのである。[19]

記述（ニ）の『百論疏』は、記述（ロ）の『法華義疏』とパラレルになるもので、その主張に大きな相違はない。ただ、記述（ニ）では「破有得心習無得観、方乃成仏、非起有得之善而成仏也」といって、「有所得の善」が「無所得の初門」になるとはいっても、「有所得の善」がそのまま「無所得」につながるわけではなく、「有所得心」を破し、「無所得観」を習ってはじめて成仏が可能とされている点が注意される（同様の主張は記述（イ）の『法華玄論』にも見られる）。ただ、あくまで「有所得の善」は「無所得の初門」なのであってみれば、「有所得の善」はけっして無意味なものとはいえないのであろう。したがって、これを敷衍していけば、結局「有所得の善」も最終的には「成仏」につながる

という素地を残してしまうように思われる。もしそうであるとするならば、いくら前述のような限定を設けたとしても、吉蔵においてはやはり悪い意味で、詰まるところ「すべてが肯定される」という側面が強いということもまた事実であると思われるのである。[20]

記述（イ）と記述（ホ）は『般若経』と『法華経』の比較の立場からの論述で、これも筆者の問題とする当面の課題からすれば両者に大きな主張の相違はないと判断される。そこで、いまは記述（ホ）によって吉蔵の立場を窺ってみよう。

これによれば、旧説では『大品経』の説く「乗」は狭、『法華経』の説く「乗」は広とされていた。それは前者が「無所得」の成仏のみを明かし「有所得」の成仏を明かしていないのに対し、『法華経』は「善に大小無く並びに菩提に至る」とされるからである。吉蔵はこうした広狭という見解が起こるのは、成仏に対する視点が違うからであり、時間的な「遠」「近」という視点から見るならば、法華・般若両経とも実説であることを述べている。ただ、『大品経』は四乗はいまだ根性が熟していないから、菩薩の成仏のみを説き、『法華経』は五乗の縁がすべて熟したので、五乗すべての成仏を説くのだという。吉蔵はこの点に両経の違いを認めているようである。そして、ここでも「法華は其の遠き縁に拠るが故に、一切の善は並びに菩提に至る」ことの論拠として、問題の『智度論』の一文が引証されていることがわかる。

それはともかく、上述のような「有所得」「無所得」の議論は、筆者よりすればすべては次に示す『法華玄論』の記述に収斂されるように思われる。すなわち、同論の巻第四には、「三論の学者は、つねに恒に有所得の義を破斥しているが、どうしていま、多くの異説を用いるのか」という問いに対して、吉蔵が師である法朗の言を引用して答える、次のような有名な一文がある。

答、興皇大師製釈論序云、領括群妙申衆家之美、使異執氷銷同帰一致、以此旨詳之、無執不破無義不摂、巧用無非甘露、拙服皆成毒薬、若専守破斥之言、斯人未体三論意也。（大正蔵三四巻、三九一頁中）

平井俊榮博士は、ここに見られる『涅槃経』に基づく「巧用無非甘露、拙服皆成毒薬」[21]という一句に、「三論の破邪

即顕正の真意をうかがうことができ」るとされ、[22] さらに三論のいう「破邪即顕正」を説明されて、次のようにいっている。[23]

三論でいう破邪は、不正や誤りであるから破して省みないというのではなくて、学説の善悪、不正そのものよりも、それを固執する有所得の立場での物の見方、考え方を破斥するところにその特徴がある。もし、無所得の立場に立ってその考え方が転換されるならば、邪はそのまま正となり得るので、そういう意味での破邪即顕正が吉蔵教義の特徴である。

筆者はこれ以上に「破邪即顕正」を説明した見事な文章を知らないが、ではなぜ「有所得が無所得の初門」となり、「有所得」が「無所得」に転換されるのかといえば、それはやはり諸法の性には「決定」したものはないという空観仏教者としての吉蔵の基本的姿勢にその理由を求めるしかないであろう。万一、この原則に一つでも例外があるとするならば、筆者は吉蔵のいう「空観」というものに重大な疑義を抱かざるを得ないとともに、[24] 吉蔵のいう「空観」が改めて厳しく再考される必要を強く感ずる。

最後は論述が急ぎがちとなり、かならずしも十分に論じ尽くせたとはいいがたい結末となってしまったが、与えられた紙幅も尽きたので、ひとまず上記のことを指摘して擱筆し、大方のご批正をお願いすることにしたい。

（1）　平井俊榮『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』第二篇第一章第一節「無得正観の根本基調」（春秋社、一九七六、四〇六―四一八頁）参照。宇井伯寿博士もその著『仏教汎論』（岩波書店、一九六二）において、三論宗の教理を述べるにあたって、その章立てを「無得正観の法門」としている。これは本文において後に指摘するように、多分に凝然の『八宗綱要』の影響を受けたものと思われる。

（2）　『涅槃経遊意』において、吉蔵は他に「我今依経文自云、無得者名大涅槃、故無所得此経宗也」（大正蔵三八巻、二三二頁中）ともいっている。また、『大品経義疏』巻第一には「無依無得、一無所住即是波若之玄宗、有所依住皆非波若宗也」（卍続蔵経三八巻、一二丁右上）とある。

(3) 吉蔵の著作中には「無所得正観」あるいは「無得正観」といった表現は意外と少ないように思われる。管見の限りにおいては、次のような用例を見るだけである。すなわち、『法華義疏』巻第四に「久習大乗無所得正観、無復愛見及凡夫二乗之垢、故云清浄」（大正蔵三四巻、五一一頁上）とあり、『涅槃経遊意』に「只起一有得断常之心、無得正観便断則凡始為聖終、若無得正観不観、有得虚妄便起、則聖終為凡始也」（大正蔵三八巻、二三二頁上―中）とある。

(4) 前注(1)平井書、四〇六―四〇七頁参照。

(5) 『法華遊意』には「有所著不名妙法、無所著即是経宗。三者関中肇公百論序云、蕭焉無寄理自玄会、儻然靡拠事不失真、変本之道著乎茲矣、故知心無所依著即是妙法、為此経宗也」（大正蔵三四巻、六三七頁下―六三八頁上）とある。

(6) 『法華義疏』巻第九には「有所得者名之為麁非是妙法、有所得者即是染著」（大正蔵三四巻、五八〇頁下）とある。

(7) 筆者は、例えば『中観論疏』巻第十本の「有所得涅槃是無所得之生死、有所得仏是無所得罪過衆生」（大正蔵四二巻、一五七頁中）なども「有所得」と「無所得」を対置させた好例と考える。

(8) 例えば『法華義疏』巻第七に「釈論云、有所得善者是無所得初門即其事也」（大正蔵三四巻、五四六頁上）とある。その他の文例については、後に本稿本文において論及するつもりである。なお、筆者の知る限り、吉蔵のいう「有所得善者是無所得初門」ということに初めて論及したのは、末光愛正氏の「吉蔵の「一大事因縁」について」（『駒澤大学仏教学部論集』第一七号、一九八六・十）であったように思う。末光氏は後に論文「吉蔵の成仏不成仏観（三）」（『駒澤大学仏教学部研究紀要』第四六号、一九八八・三）においてもこの点について関説している。但し、これも後に本稿において触れるように末光氏と筆者とには、その理解に相違がある。この点に関しては、拙稿「吉蔵の授記思想――末光愛正氏の批判に応えて」（『駒澤短期大学仏教論集』第一号、一九九五・十）も併せて参照していただければ幸いである。

(9) 前注(1)参照。

(10) なお、吉蔵の『涅槃経』依用については、平井前掲書第二篇第三章第四節「吉蔵における『涅槃経』引用の形態と特質」を参照。

(11) 『摩訶般若波羅蜜経』巻二六「平等品」に「是人得是法、是為大有所得、用二法無道無果（以下略）」（大正蔵八巻、四一四頁中）とあるを参照。なお、『大智度論』巻第九五「釈平等品」の「是為大有所得、用二法無道無果（以下略）」（大正蔵二五巻、七二四頁下）、および同じく『大智度論』巻第八七「釈一心具万行品」に「有所得者無道無果無阿耨多羅三藐三菩提」（大正蔵二五巻、六七四頁上）とあるを参照。

(12) 『大般涅槃経』巻第八「如来性品」に「凡夫之人聞已分別生二法想、明与無明、智者了達其性無二、無二之性即是実

性」（大正蔵一二巻、六五一頁下）とあるを参照。

(13) なお、『勝鬘宝窟』巻上末には「経云、諸有二者無道無果、又若言有色有心、則名有所得、有所得者無四無礙」（大正蔵三七巻、一六頁上）とある。ここにある「有所得者無四無礙」は本文で言及した『涅槃経』の①の部分を援用したものであろう。

(14) 吉蔵は『法華玄論』巻第七において、「大品有所得善不動不出不名為乗、無所得善方名為乗」（大正蔵三四巻、四一五頁上）といい、この句を『大品経』からの引用であるといっているが、『大品経』には直接該当する箇所は見当たらないように思う。なお、『大智度論』巻五三「釈無生品」に「生憍慢等諸煩悩。是名世間不動不出」（大正蔵二五巻、四四〇頁下）とあるを参照。この『智度論』に対応する『大品般若経』の箇所は巻第七「無生品」（大正蔵八巻、二七二頁中―下）。なお、『十二門論疏』巻下本には「有所得雖行万行不動不出、不成乗義、今正欲釈大乗行無所得万行能動能出」（大正蔵四二巻、二一〇頁下）ともある。

(15) 例えば、前注(14)の例の他に『法華玄論』では巻第四（大正蔵三四巻、三九二頁上）、巻第八（同前、四二九頁中）、巻第十（同前、四四五頁下）において「不動不出」に関説する。

(16) 『大智度論』には吉蔵のいう文は直接には見当たらない。巻八七「釈一心具万行品」に「若人不分別是有所得是無所得、入諸法実相畢竟空中、是亦無所得」（大正蔵二五巻、六七四頁上―中）、および巻第五六「釈滅諍乱品」に「問曰、若世間波羅蜜等非是正道、是般若波羅蜜中仏何以説、答曰、此是行者初門、与正道相似、故先行相似法後得真道」（大正蔵二五巻、四六三頁中）とあるを参照。

(17) 前注(8)末光愛正「吉蔵の「一大事因縁」について」（『駒澤大学仏教学部論集』第一七号、一九八六・十）。

(18) この部分の解釈をめぐっては、伊藤隆寿「竺道生の思想と〞理の哲学〟」（『中国仏教の批判的研究』大蔵出版、一九九二、二二二頁以下）を参照のこと。また、竺道生の善不受報義を扱った論文に古田和弘「竺道生の善不受報義」（『大谷学報』第五一巻第二号、一九七一・十）がある。この論文の中で古田氏は「善は如何なる善も仏慧と平等でなければならないというのであるから、仏慧と平等なる善は相対を離れた無執着の善でなければならない。無執着の善はもはや「善」と称するべきではなくて仏慧そのものというべきである」とし、「もう少し云えば、万善成仏であるからこそ善不受報でなければばならない」といっている。

(19) この点も前注(8)の末光論文において確認されている。ただ、最終的に末光氏と筆者の間に解釈上の齟齬がある点については、やはり前注(8)に示した拙稿を参照していただきたい。

(20) こうした側面から吉蔵の教学を批判した論文に、松本史朗「三論教学の批判的考察——dhātu-vādaとしての吉蔵思想」（平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九九〇に所収、松本『禅思想の批判的研究』大蔵出版、一九九四に再録）がある。

(21)『大般涅槃経』巻第八「如来性品」（大正蔵一二巻、六四九頁下—六五〇頁上）参照。

(22) 平井前掲書第二篇第四章、序「吉蔵における三論教義の枠組み」五五六頁。

(23) 平井前掲書第二篇第四章、序「吉蔵における三論教義の枠組み」五五五頁。

(24) 筆者は前注(8)の拙稿、注(4)において、吉蔵は法相宗と同様「一分不成仏説」を説いていたとする末光氏の見解に疑義を呈して次のように述べたことがある。筆者の考えは現在も当時と変わらないので、長文になるがその注記の一部を以下に再録しておきたい。「吉蔵において、「無有定性」「根性不定」ということが一般的な大原則であるとしたら、当然その適用範囲は決定声聞や五千の増上慢にも及ぶはずである。だとしたら、なにゆえこの二人のみが永遠に転根の機会から漏れると確定できるのであろうか。漏れることが確定しているならば、「根性不定」ではなくて、もはやそれは「定性」というべきであろう。（中略）ところで、末光氏は第七論文において、次のようにもいっている。「吉蔵が五千の徒でも略説を聞き未来に得度の因縁の可能性を残すのは、既に論じたごとく、空の立場にある以上、定性と云うことは理論上云えない事にある」（第七論文、三五四頁上、傍線部＝奥野）。また、この文に註記して、「尚、吉蔵の場合、理論の上では根性不定となるが、しかし現実には定性の様な衆生が存在することを認める為、歯切れの悪い表現が残ると思われる」（註(28)、三五六頁上—下、傍線部＝奥野）とも述べる。吉蔵のいう「空」が氏のいわれるようなものであるなら、それは最悪の現実肯定思想であろう。なぜなら、見せかけだけは可能性をいいつつ、あらかじめそうした可能性が実現されることを拒否しているからである。なお、そうした空理解の欺瞞性については、松本史朗「空について」（『縁起と空——如来蔵思想批判』（大蔵出版、一九八九、所収）を参照」（拙稿「吉蔵の授記思想——末光愛正氏の批判に応えて」『駒澤短期大学仏教論集』第一号、注(4)五一頁下—五二頁下）。なお、ここにいう第七論文とは、末光愛正「吉蔵の成仏不成仏観(七)」（『駒澤大学仏教学部論集』第二一号、一九九〇・十）を指す。

※本稿における吉蔵の著作の配列は概ねその著作年代に拠った。

吉蔵の法華経観

末光　愛正

一　はじめに

拙論の「吉蔵の成仏不成仏観[(1)〜(10)]」の内容は、吉蔵（五四九—六二三）の成仏と不成仏に対する考えを論述したものである。例えば、

仏出世以前から、三乗の縁が存在した。この三乗の縁を救済する為に、一法より三乗の教を出し、その三乗の教が一法に帰すると云う出生と収入の道理を示した。この出生と収入の教の道理に従う縁は成仏し、従わない縁は不成仏と云う事になる。三乗が教の上で会三帰一されたとしても、三乗の縁が総て会三帰一されるかは別問題であり、縁と教とは区別すべきものである。（註(5)拙論、二四三頁）

と、「於一仏乗　分別説三」と出生した三乗の教を、法華にて「会三帰一」（収入）の道理を示しても、三乗の縁の総てがこれに従うかは別問題である。吉蔵は、衆生を「根性不定[(11)]」と論理上考えるが、実際には執着心が強く、仏が道理を示しても、自らの考えを変えようとしない「根性の定性の様な者」はいると考える。会三帰一の道理を示しても、二乗

の教えは絶対正しいと思い込み、一乗を信じない人、それが不成仏者であり、五千の徒や決定声聞であると論述して来た。

当時、この問題に関しては、充分内容を書き尽くしたつもりでいたが、その後も異論がある。[12] この為、吉蔵の成仏と不成仏に関する概要を述べる。

二　体と用、出生と収入

吉蔵は、無相・実相の一法より、一切の教が出生していると考える。

今明かす、無量義とは凡そ二種あり。一には実相の体、限量すべからず。謂く体無量なり。二には実相の一法より一切の教を出だす。謂く用無量なり。（中略）始の華厳の会より終り法華の前集に竟るまで、若しは大、若しは小、世間と出世間との一切の諸経は皆無相の一法より出生する所なり。（『法華義疏』巻第二、大正蔵三四巻、四六七頁下、又註（5）拙論、二三八頁参照）

即ち、無名相の実相の体より、一切の教の用は出生している。言葉で表現不可能な真実の一面が、教によって示される。しかし、実相と教とは、体と用、真実と方便、絶対と相対と言う様に、隔絶したものである。「実相の一法より一切の教を出だす」と言うごとく大乗教も小乗教も、一乗・三乗・五乗の教も、一切の諸教も、実相より出生したものである。出生に対して、逆に収入がある。

法華は一切の乗を会して、同じく一乗に入る。今将に収入の義を明さんとするが故に、前に出生を弁ずるなり。一法より一切の法を生ずるを以ての故に、一切の法は一法に還帰す。所以に将に収入を弁ぜんとして前に出生を明す。（同上、大正蔵三四巻、四六八頁上）

即ち、実相の体が一切の教の用を出生したのに対し、今度は逆に、一切の教の用が、実相の体に収入される場合であ

る。法華は、三乗を会して一乗に収入すると言い、三種法輪説も、出生・収入で説明する。二に法華の前は、体より用を起こし、一従り三を生じ、法華已去は用を摂して体に帰し、三を会して一に同ずるを明かさんと欲す。要ず前に体より用を起こし、後に方に用を摂して体に帰することを得るを明かす。(『法華統略』巻一、続蔵一編四三套一冊十四丁左上、又註(5)拙論、二三九頁参照)

「一仏乗に於て分別して三と説く」とは、謂く、出生の義なり。「我れ是の方便を設けて仏慧に入ることを得しむ」とは、謂く、収入の義なり。(『勝鬘宝窟』巻中之本、大正蔵三七巻、四二頁中)

即ち、根本法輪の華厳の教は、菩薩のために未分の一乗の教えを説いた。しかし、華厳の教えが理解できない鈍根の声聞のために、「於一仏乗　分別説三」の枝末の教えを説いた。これが体より用を出生した三乗の枝末法輪の教えである。その後、鈍根の声聞も機が熟したので、法華にて会三帰一の摂末帰本法輪（収入）の教えを説いた。この出生・収入の道理から、一法より出生した一切の教えは、もとの一法に収入されると言う論法である。出生・収入の論理から言うと、三乗の教えである声聞乗・縁覚乗の教えも、会三帰一、即ち一乗に収入されることになり、不成仏者は成立しないことになる。

三　方便と真実

実相の体より教の用は出生するが、その実相の体は真実であり、一切の教の用は方便である。

問う、此の大乗も亦是れ方便なることを得るや不や。答う、道に望むれば、未だ曾つて大小にあらず。大小の縁に赴くが故に、無名相中に名相を仮りて説く。故に大小倶に是れ方便なり。但だ大小倶に是れ方便なるのみに非ず。亦た三一も倶に是れ方便なり。但し、今は大小相対して、小乗は是れ未了なるが故に是れ方便なり。大乗は已了なれば称して真実となすなり。(『法華義疏』、巻第四、大正蔵三四巻、五〇一頁中、又註(6)拙論、九六頁参照)

即ち、無名相の体より出生した名相の諸説は、方便である。大乗も小乗も、又三乗も一乗も、これらの諸教は総て方便である。三乗の未了の教えに対して一乗の已了の教えを真実と仮りに述べるものの、実相の体よりすれば、方便となる。又華厳の末分の一乗も、会三帰一の法華の一乗の教も、三種法輪説も、仮名相なるが為に真実そのものではなく、方便となる。

諸の教えの本となる実相は、真実絶対であり、言葉で表わすことのできない無名相のもので、「此の実相は是れ迷悟の本なり(13)」とも述べる。実相より出生した諸教には、是と非、肯定と否定と言う相い反する二面(14)があり、これらの一説を真実絶対であると固執するため、迷悟の本となる。

大品に云わく、菩薩は二諦の中に住して衆生の為に法を説く。有に著する者の為には空を説き、空に著する者の為には有を説くと。経論には仏菩薩は、皆な二諦は是れ教なりと明す。(『大乗玄論』巻第一、大正蔵四五巻、一二三頁上、又註(14)拙論、三一二頁参照)

即ち、有に執着する衆生の固執をなくす為には、空を説く事が肯定される。又空に執着する衆生の固執をなくす為には、有と説くことが肯定される。しかし、有に執着する衆生に有と説くことは、有の執着を強固にするもので、これは否定される。空に執着する者に更に空を説くことは、同じ理由で否定される。空と有と言う教えが、対機の状況によって肯定されたり否定されたりするのは、教が相対だからである。

若し是を以て是となし、非を以て非と為さば、一切の是非並に皆な是れ非なり。若し是無く非是無く非無く不非無く仮りに名づけて是非と為すと知らば、一切の是非並に皆な是なり。(『大乗玄論』巻第三、大正蔵四五巻、四二頁上―中、又註(14)拙論、三〇七頁参照)

或いは、是を以て是等と一説に固執し固定的にとらえるならば、その説は否定される。しかし、是や非の教を固定的に見ず、まったく執着しないならば、その教は肯定される。この是非、肯定否定を、三乗と一乗の教の場合で示すならば、

故に前に五戒十善を説いて以て三途の悪を止め、次に三乗の聖を説いて三界の凡を捨てしむ。乃至三乗の麁を息めんと欲するが故に、一乗を妙となすと明すなり。此の如きは皆な是れ対治悉檀にして、楔を以て楔を出し、軽倒を用いて重倒を除くのみ。(『法華義疏』巻第七、大正蔵三四巻、五四三頁上、又註(6)拙論、一〇二頁参照)

無数の方便を用うる所以は、衆生をして著を離れしめんが為の故なり。衆生三界に染著するを以て之を離れしめんと欲するが故に、三乗を説く。実に三乗の究竟せるありと言わざれども、汝還って遂に三乗は究竟なりと保執せり。故に仏意を解せず。故に上に難解難入なりと云うなり。又我が方便を設けることは、本、著を離れしめんとなり。今遂に三乗を保執す。此れ則ち是れ無著に著す。故に仏意を識らざるなり。(『法華義疏』巻第三、大正蔵三四巻、四八七頁下、又註(6)拙論、一〇一頁参照)

と、衆生が三界に執着することを捨てさせるために三乗の教えを説いた。三乗の教えを説くことにより、三界の執着を捨てることができたが、こんどは非究竟の三乗の教えに対して、究竟の教えと誤認して執着してしまった。三界の執着を捨てさせる為には、三乗の教は肯定される面を持つ。しかし、非究竟の三乗の教を究竟と誤認し固執する面では、否定される。方便の三乗の教には、肯定と否定、是と非の両面がある。法華の一乗の教えも、三乗に比較すれば究竟の勝れた教となる。しかし、重倒の三乗の教を捨て軽倒の一乗に導く点で肯定されるのみで、方便の名言の一乗の教に執着したならば、一乗の教も否定される。無数の方便を用いる理由は、「衆生をして著を離れしめんが為の故なり」(前掲傍線部分)とあるごとく、衆生の固執は強く、物事を固定的に見ることが極めて強いことによる。吉蔵はこのことを「心は歩屈虫の如し」[15]と、心は丁度尺とり虫(歩屈虫)の様なもので、ある一つのものの執着を捨てても、他のものにつぎつぎに執着すると表現している。吉蔵は、凡夫を二乗に、二乗を菩薩にと導く方便に対し、方便の教には実益[16]と由漸[17]の働きがあることを説いている。

肯定と否定の両面を持つ教は、方便・相対であって、真実・絶対ではない。もし、教の肯定面のみを見て声聞の教を真実と誤認し、絶対であると固執するならば、その声聞にとっては、声聞の教えは真実絶対となり、真実と思い込んだ

声聞の教えを捨てない為に、不成仏者となる。又声聞の教えが真実であるならば、会三帰一と言う事は、吉蔵の場合成立しなくなる。実相より出生した名言の教えは、あくまでも方便・相対でなければ、会三帰一は成り立たない。

四　正因仏性と縁因仏性

それでは次に会三帰一、即ち声聞・縁覚の二乗が、どうして廻小入大の菩薩になれるかである。

昔大因を説いて小果となせしを、一に於て三と説くと名く。今は小果即ち是れ大因なりと悟るが故に、大乗を失わざるなり。（『法華義疏』巻第五、大正蔵三四巻、五一四頁上、又註(8)拙論、一一七頁参照）

即ち、吉蔵は小乗究竟の果が、大乗の因にほかならないと解釈するからである。具体的には、

此の文には昔の小涅槃は、但だ四住を滅し但だ分段を滅す。大乗は則ち具に五住を断じ備に二生死を傾くと明せり。（同上、巻第六、大正蔵三四巻、五四〇頁中、又註(8)拙論、一一九頁等参照）

と、四住の煩悩や分段生死を滅した二乗究竟の果が、大乗の因に継続し、大乗の五住地の煩悩や変易生死の断につながると考えるによる。

二乗の行為が大乗の因につながり、声聞が菩薩に転ずる為には、正因仏性を本来より有し、更に縁因仏性をあらたに発しなければならない。

果の生ずることを得るに、唯だ二種有り。一には正因、二には縁因なり。乳に酪性有りて、要ず二因を具するが如く、乳を正因と為し、煗等の法を縁因と為す。衆生に仏性有り、亦た二因を具す。一には衆生は是れ正因、二には信解等の法を仮りて以て縁因と為す。是れを以て法華には、但だ二因を明かすなり。（『法華玄論』巻第七、大正蔵三四巻、四二〇頁中、又註(3)拙論、一二三二頁参照）

即ち、乳の中に酪性があることに相当する正因仏性が、まず衆生には有る。更に酪性のある乳を煖める等に相当する

信解等の縁因仏性が必要と考える。

信解等の縁因仏性とは、二乗の教を捨て、一乗の教を信解すると言う意味で、会三帰一の教えを信じると言うことである。この縁因仏性は、正因仏性と異なり誰にでも有るものではない。本有の正因仏性の上に更に新たに縁因仏性を発して、初めて菩薩道に入ることとなる。三種法輪説中の会三帰一を内容とする摂（収）末帰本法輪は、縁因仏性の発・無発により、得失門と呼ばれる。

若し能く三は一に帰するが為なることを知らば、則ち是れ得にして失に非ず。如し其れ三を保して一を受けずんば、是れ失にして得に非ず。故に得失門は収末帰本法輪を明すなり。（『法華義疏』巻第三、大正蔵三四巻、四九四頁中、又註(5)拙論、二四四頁参照）

即ち、会三帰一を信じ、縁因門仏性を発するならば、成仏への道が得られる。しかし、三乗の教えを固く保持し、一乗の教えを信じないならば、成仏への道を失う。会三帰一・収入の摂末帰本法輪に失門の面を説くのは、法華の教えにても、総ての衆生を一乗に導くことができないと言う意味である。一乗を信解しないと、何故に成仏への道が開けないかと言うと、発菩提心が無いためである。

言う所の縁因仏性とは、即ち是れ菩提心なり。菩提心に由って、方に成仏を得。（『法華統略』巻一、続蔵一編四三套一冊三丁右下、又註(10)拙論、二三〇頁、又註(3)拙論、二三四頁等参照）

即ち、一乗を信解して縁因仏性を発すると言うことは、成仏を得るための菩提心を発すると言うことである。又、

但だ菩提心は、要ず縁を藉って発す。即ち一乗の教なり。道理は唯だ仏乗有って余乗有ること無きを以て、衆生既に此の言を聞かば、則ち余心を発せず。但だ仏心を発するなり。（同上、巻二、続蔵一編四三套一冊三四丁右下、又註(10)拙論、二三〇頁参照）

と、縁因仏性の菩提心は、一乗を信解する縁によって発せられる。その吉蔵の論理は、本来一仏乗しかないものを仮りに分別して三乗と説いた（於一仏乗分別説三）のだから、これを道理として考えるならば、唯だ仏乗のみあって（唯有仏

乗)、声聞・縁覚乗は無いこと(無有余乗)を理解して信じれば、余道に迷うことなく菩提心を発するからである、と言うものである。『法華統略』の引用文の傍線部分と、この典拠と思われる「方便品」の文を並べて比較すると、

以道理唯有仏乗、無有余乗、(『統略』)

無有余乗、唯一仏乗、(『法華経』巻第一、大正蔵九巻、七頁下)

と、吉蔵の註釈には、傍線で付した「道理」の語がある。吉蔵は、会三帰一の理論を、出生収入の道理から導かれる理屈で説明している。道理に従い一乗を信解しなければならないのは、菩提心が無自性の為である。

若し菩提心に自性有れば、則ち本来已に有り。縁を藉らず、一乗を説くを須いず。菩提心が無自性なるを以て、縁を仮って発す。故に須く一乗を説くべし。(『法華統略』巻二、続蔵一編四三套一冊三四丁右上、又註(10)拙論、二三〇頁参照)

即ち、縁因仏性の菩提心は、無自性で正因仏性の様に本有のものではない。菩提心は無自性なるが故に、一乗の教を信解すると言う縁をかりて初めて発せられ、廻小入大が可能となる。

五　因縁の三乗一乗と定性の三乗一乗

声聞縁覚の二乗が、菩提心を発して廻小入大の菩薩になるには、

一、根性不定と言う事。

二、三乗の教、一切の教等が方便・相対であって、真実・絶対でない事。

三、正因仏性を有する衆生は、三乗の教が方便・相対的なものであることを理解して、三乗を捨て一乗の教を信じ、菩提心を発する事。

の三条件を満足することを述べて来た。しかし第二の「教は方便・相対であること」が理解できず、第三の発菩提心に

はなかなか繋がらない。声聞等は、方便・相対の三乗の教を、真実・絶対と誤認し固執し、一乗を信ぜず、無発菩提心者となりやすい。

吉蔵の教学の特徴が、因縁の義、即ち教は方便・無自性のものであることは、既に論じられている。

他家の二諦が、世俗諦、勝義諦ともに理である（約理二諦）のに対し、三論の二諦は教であり（約教二諦）、（中略）要約すると、有無の二が、一方は因縁の有無であるに対し、他方は定性の有無であるという点につきる。（平井俊榮『中国般若思想史研究』「第二章　吉蔵思想の論理的構造」春秋社、四二四頁）

即ち、三論の教義の特徴が、因縁の有無であるに対し、他家の教義は定性の有無であると指摘されている。吉蔵は、有と空（無）の二諦が、因縁の空有であることを主張し、自性の有、自性の空であることを否定する。三乗一乗の問題も、有と空の二諦が、三乗と一乗の二諦に置きかえるだけのことである。

今、此の病を破すが故に「一仏乗に於いて分別して三を説く」と云えり。故に三は是れ一が三なり。「汝等の所行は是れ菩薩の道」というが故に一は是れ三が一なり。三は是れ一が三なるを以て、三、豈に一に異ならんや。一は是れ三が一なれば、一、豈に三に異ならんや。故に三一因縁の義と名づく。（『法華玄論』巻第五、大正蔵三四巻、三九七頁下、又註(5)拙論、二四八頁参照）

即ち、「於一仏乗分別説三」[18]と言うのは、三乗の教が、一乗の教と無関係でない因縁の三乗であることを言う。又「汝等所行是菩薩道」[19]と言うのは、一乗の教が、三乗の教と無関係でない因縁の一乗であることを言う。「三一因縁の義」とは、自性・絶対の三乗・一乗の教であることを否定し、無自性・相対・方便の三乗・一乗の教であることを意味する。[20]

しかし、三論の教義に反して他家は、自性・絶対の三乗・一乗の教と誤解する為に、無方便の三乗、無方便の一乗の教となる。

次に無方便の四句を挙げて之を対顕せん。一には昔の縁は三を執じて仏の一を覆い、三を説くことは一を開かんが

為なることを知らず。二には今の縁は一を執じて仏の三を覆い、一なりと雖も三を失せずということを知らず。三には自性の三を執じて仏の因縁の一が三を覆う。四には自性の一を執じて仏の因縁の三が一を覆う。此の如く昔の執は皆な是れ方便なし。故に無方便も亦た今昔に通ずるなり。(『法華義疏』巻第三、大正蔵三四巻、四八三頁中、又註(5)拙論、二四三頁参照)

即ち、どの四句も「執じて」とあるごとく一乗の教や三乗の教に固執し、教を絶対化する内容である。三乗一乗の教が、無自性、因縁の三乗一乗の教であることが判らないから、無方便だと批判する。吉蔵は、因縁の三乗一乗を、定性の三乗一乗であると曲解する者が、今も昔もいると述べている。この曲解者が、不成仏者となる。

六　吉蔵が不成仏者を認める論理的理由

以上述べて来たごとく吉蔵は、実相の一法より出生した教をあくまでも方便・相対・無自性であり、因縁の三乗一乗であると考えるから、廻小入大、会三帰一の理論が成立する。この思想より見るならば、吉蔵は、皆成仏思想である。しかし、吉蔵の著書中には、次の様な不成仏者を認める文が存在する。

決定と増上慢との二人は、根末だ熟せざるが故に仏授記を与えず。然して決定の声聞は小乗を保執し、増上慢の人は自ら究竟と謂いて作仏を信ぜず。即ち記を与うるに堪えず。亦た破執及び会帰の義に堪えず。而も此の経が一切の二乗を会して以て成仏せしむとは、蓋し是れ応に悟るべきの人に対するが故に、此の経を説いて破及び会の義を明すのみ。増上慢も亦た爾なり。五千の徒の如きは破と会とを聞くに堪えず。根末熟なるを以ての故なり。常不軽所対の増上慢は其の根已に熟して破と会とを聞くに堪う。故に為に一乗を説くなり。(『法華義疏』巻第八、大正蔵三四巻、五六六頁上、又註(1)拙論「五、決定声聞と増上慢声聞」二八六頁以下、又註(4)拙論「二、決定声聞、無発菩提心に関する補足」三二八頁以下参照)

五千人の如きは法器の用なくして、能く一乗を聞くと雖も菩提心を発し菩薩行を修して仏業を紹ぐこと能わず。是の故に用なし。（『法華義疏』巻第三、大正蔵三四巻、四九三頁下）

即ち、五千の増上慢と決定の声聞は、根未熟の為、三乗の教の固執を破して帰一の道理を信解できないから、無発菩提心者であり、不授記となる。傍線で示した「而此経、会一切二乗以成仏者、蓋是対応悟之人故、説此経、明破及会義耳」と、五千の増上慢や決定声聞をもって授記成仏の除外例とする内容・明文こそ、不成仏者を認める証拠である。又、増上慢の声聞に三種の人有り。一には亦たは経を聞くことを得、亦たは授記を得るなり。常不軽菩薩の増上慢の声聞の為に法華経を説き、及び授記を為すが如し。此れは是れ未発心の授記なり。二には経を聞くことを得ず、授記を得ず。『釈論』に出だす所の四禅を得る者の如し。此の人命終して無間獄に堕するなり。三には髣髴として聞くことを得て而も授記を得ず。則ち五千の徒ら略説を聞くことを得て而も記を得ざるなり。（『法華玄論』巻第七、大正蔵三四巻、四二一頁下―四二二頁上、又註(1)拙論、二八七頁等参照）

と、三種増上慢中、最初の常不軽菩薩所対の増上慢は、千劫無間地獄に堕すものの、その後一乗を信じて菩薩道[21]に入るから成仏する者で、「亦得聞経亦得授記」である。しかし、第二の「不得聞経不得授記」の増上慢は、一乗の教を聞こうとしないのだから、縁因仏性の欠けた無発菩提心者であり、当然不授記不成仏者となる。第三番目の「得聞略説而不得記」の五千の増上慢は、法華の略説を聞くものの、一乗を信じる機根が未熟で退席するから不得記不成仏である。吉蔵が不成仏者を認める証拠として、吉蔵の著書中に、不成仏者を説く以上の例の様な明文を示すだけで充分である。しかし、吉蔵が不成仏を認めるのは、他に理由がある。それは、論理的に考えるならば吉蔵は、不成仏者も認めなければならないからである。それが四句分別の論理によることは既に述べた[22]。

夫れ教を論ずれば、四句には出でず。則ち四句に一切の言教を摂し尽す。（『中観論疏』巻第八末、大正蔵四二巻、一二六頁下、又註(14)の拙論「四、四句」「五、四句の朗」三一〇頁以下参照）

即ち、四句中には、総ての教、一切の言教を摂し尽くすとある。この為、四句の論理上、成仏説を認めると同時に、

この反対の不成仏説も認める必要が生ずる。吉蔵の時代に、不成仏説の経典が存在しようがしまいが、論理上の要請により、成仏説も不成仏説も主張することになる。しかも、吉蔵の著作の中に、成仏不成仏に関する四句分別の文が存在する。

問う、何の因縁の故に同じく小乗教を稟くるも、法華を聞くを得て信解するもあり、聞かざるものもありや。答う、四句を具すべし。一には、始め大乗を習学し終にも亦た大乗を聞く。此の人懸に信ず。二には始め大乗を習い中ごろ斯の意を忘る。故に初め其の為に小を説きしも小心稍改まるが故に、終に為に大を説く。此の人は法華を聞いて亦た信ず。三には本大乗を学し、而して後に大乗を説くを聞いて便ち退いて小を取る。大品の六十の菩薩羅漢と成るが如し。又涅槃経に至って仏性ありと聞くと雖も、而も猶羅漢と成る。此を以て之を例するに、法華を聞くも亦た羅漢と成るものもあるべし。此の如き人は大を聞いて亦た信ずるなり。四には始め小乗を学びて終に大を説くを聞く、此の人多く信を生ぜざるあり。其の小乗を習う日久しきを以て、若し大乗を聞くも其の本心に乖く。故に信を生ぜざるなり。(『法華義疏』巻第三、大正蔵三四巻、四九四頁上—中)

この四句分別は、法華経の信解と不信解の四句であるから、縁因仏性の発菩提心の四句分別であり、成仏不成仏の四句分別である。法華経を聞いて、㈠大乗の人がそのまま大乗を信じつづける、㈡小乗の人が大乗を信じる様になる、㈢大乗の人がかえって小乗を信じてしまう(但し、最終的には大乗を信ずる)、㈣小乗の人がそのまま小乗を信じつづける、の四つの場合で、前の三つが発菩提心の成仏者、第四が一乗不信の無発菩提心の不成仏者である。第三番目は、大乗の人が法華の教えにてかえって小乗を信じてしまうが、法華以後の大乗の教にて、もと大乗の人なので一乗を信じ菩提心を発して成仏する場合である。第四番目は、法華経でも法華経以後の大乗教でも、無発菩提心の不成仏者である。四句分別で考えるならば、成仏説も不成仏説も成立する。又三界の内外の四句分別の成仏不成仏の文もある。

今略して四句を論ぜん。一には、縁覚の果人、既に仏に値わず。三界の外に於いて法華経を聞いて、三を廻して一に入る。二には縁覚の因人、及び声聞の三果、三界の内に於いて法華経を聞いて、小を廻して大に入る。三には羅

漢の人、若し仏に値うものは、法華経を聞いて界内に道に入る。若し仏に値わざるものは、三界の外に生じて法華経を聞いて方に一乗を受く。四には増上慢の二乗、小を保って大を拒めば、界の内外に於いて幷びに一乗に入らず。（『中観論疏』、巻第八末、大正蔵四二巻、一二八頁中）

即ち、㈠三界外で一乗に入る。㈡三界内で一乗に入る、㈢三界の内、或いは三界の外で一乗に入る。㈣三界の内・外でも一乗に入らないの四句分別である。第三番目までは、三界の内外のいずれかで一乗を信じ発菩提心し、成仏するものである。第四番目に、三界の内外でも一乗不信の無発菩提心の不成仏の増上慢を設けるのは、四句分別の論理上より認めざるを得ないからである。三界の内外でも一乗に入ることができないと言うことは、永久に成仏不可能な増上慢が存在すると言うことである。

以上の吉蔵の四句分別の論理の面から見ると、吉蔵の思想中に、不成仏者を認めざるをえない。しかし、根性不定で、教えは方便・相対で、会三帰一の道理が成立する面から見ると、吉蔵の思想は皆成仏説である。

この相い矛盾する考えが、どうして吉蔵の論理の中で成立するか。それは、増上慢の声聞が、方便・相対の二乗の教を絶対であると誤認し、二乗の教に固執し、一乗の教を信解しないと言う条件の時成立する。肯定否定の両面を持つ教の一面のみを、誤って真実・絶対と思い込む時である。分別説三中の声聞乗等は、それ自体では不成仏の教えであり、それを誤って究竟な教で[23]、真実・絶対な教であると固執する場合である。誤解に対し頑冥に固執する定性の様な者がいた場合、方便・相対の二乗の教は、その人にとって究竟・真実・絶対の教と化す[24]。その時不成仏者が成立し、四句分別中に不成仏者を説く事が矛盾でなくなる。その不成仏者が、五千の増上慢や決定声聞であり、この様な増上慢は意外と多い[25]と思われる。

七　常不軽菩薩の授記者の問題

法相宗では、常不軽菩薩の授記者の中に、決定声聞も含まれると言われる。

> 即ち仏は決定声聞に授記されなかったが、菩薩が現に授記しているではないか。窺基はこれに対して、常不軽菩薩は如何にも授記しておりその対象の中から決定声聞も漏れるものではないけれども、……（横超慧日「法華経をめぐる仏性論争」『仏教思想史』4、平楽寺書店、三二頁）

この法相の解釈と異なり吉蔵の場合には、常不軽菩薩所対の増上慢の中には、五千の増上慢や決定声聞は含むべきでないことを、既に論じたが[26]、補足する。

常不軽菩薩所対の増上慢中に、五千の増上慢や決定声聞が含まれない理由の第一は、四句分別にて不成仏者が成立し、しかも五千の増上慢や決定声聞が不成仏と言う明文があることによる。それなのに常不軽菩薩によって五千の徒等総てが授記されたならば、四句分別中の不成仏の意味が説明不可能となる。又不成仏の明文と矛盾が生ずることによる。

第二の理由は、前に示した「三種増上慢」の定義[27]が、意味をなさなくなるからである。その第一の増上慢は、常不軽菩薩所対の増上慢のことで、千劫後一乗を信じ成仏する「亦得聞経、亦得授記」と定義される。第二の増上慢は、「不得聞経、不得授記」と定義され、無間地獄に堕すものである。第三の増上慢は、仏より「退亦佳矣」[28]と言われ退席した五千の増上慢で、定義は「得聞略説、而不得記」である。もし第二、第三の増上慢までも常不軽菩薩所対の増上慢に含まれるとしたならば、第二、第三の増上慢の定義も、第一の「亦得聞経、亦得授記」となる。吉蔵が明確に区別した「三種増上慢」の定義に、意味が無くなり、説明がつかない。五千の増上慢は、「退亦佳矣」といわれて退席した仏法と縁の無い者で、常不軽菩薩の授記の場には存在しないと解釈すべきである。第二の増上慢は、「不得聞経」がその特性であり、経を聞く様になったら、三種増上慢の定義に反し、区別をする必要が無くなる。

第三の理由は、常不軽所対の増上慢が根已熟に対し、五千の増上慢は根未熟であることとの相違による。これも前に示した[29]が、五千の増上慢は、一乗の根が未熟な為、仏が会三帰一の教えを説かない。しかし、常不軽菩薩所対の増上慢は、一乗の根が已熟な為、一乗が説かれるのである。常不軽菩薩所対の「已熟」の増上慢の中に、「未熟」の五千の増上慢までも含むと考えたならば、吉蔵の解釈に矛盾が生ずる。

第四の理由は、常不軽菩薩の授記者の中に、五千の増上慢等も含めると、吉蔵が縁因仏性を主張する意義が無くなってしまうからである。吉蔵は、だれにでも仏になれる正因仏性があることを、まず認める。この正因仏性と、更に一乗を信解し菩提心を発する縁因仏性の重要性を主張する。正因仏性のみで成仏できると解釈する安易な考えに対し、一乗を信じ理解し行ずる重要性を説き、「無縁因故、不得作仏[30]」と、縁因仏性の有無を成仏と不成仏の違いとした。菩提心を発せず縁因仏性の無い五千の増上慢や無間地獄に堕す増上慢等を認めるのは、吉蔵が縁因仏性の重要性を説きたいためであろう。縁因仏性を発しなくとも、正因仏性があるだけで成仏できると考える[31]のは、堕落の思想につながると解釈したのだろう。

以上の主理由により、法相宗の解釈と異なり、吉蔵の場合には、常不軽菩薩が授記する対象の中に、五千の増上慢や決定声聞は含まれないと解釈する。

八　おわりに

吉蔵が、法華の仏寿を論理的に常と論じ、後に法華論を得て「余見此文、悲喜交至也[32]」と、自説の論理の正しかった事に感激している。この様に吉蔵は論理的な思考をするので、吉蔵の論理に合わせて、吉蔵の思想を理解する必要がある。

教えが方便であるから、収入の論理上、吉蔵は皆成仏思想となる。又四句の分別の論理上、不成仏者も認める。この

矛盾を解くのは、方便の教を真実と誤認することである。方便の二乗の教は、論理上帰一されるが、それ自体では不成仏の教でありそれを真実であると誤認すると、その人にとっては絶対の教と化す。この誤認を改めない定性の様な性格の者は、不成仏となり、それが五千の増上慢や決定声聞である。

(1) 「吉蔵の成仏不成仏観」『駒沢大学仏教学部研究紀要』(以下『紀要』と略す)第四五号、昭和六二年(一九八七)三月。
(2) 「同上(二)」『駒沢大学仏教学部論集』(以下『論集』と略す)第一八号、昭和六二年(一九八七)一〇月。
(3) 「同上(三)」『紀要』第四六号、昭和六三年(一九八八)三月。
(4) 「同上(四)」『論集』第一九号、昭和六三年(一九八八)一〇月。
(5) 「同上(五)」『論集』第二〇号、平成元年(一九八九)一〇月。
(6) 「同上(六)」『紀要』第四八号、平成二年(一九九〇)三月。
(7) 「同上(七)」『論集』第二一号、平成二年(一九九〇)一〇月。
(8) 「同上(八)」『紀要』第四九号、平成三年(一九九一)三月。
(9) 「同上(九)」『論集』第二二号、平成三年(一九九一)一〇月。
(10) 「同上(一〇)」『紀要』第五〇号、平成四年(一九九二)三月。
(11) 註(1)拙論、二七八頁参照。
(12) 奥野光賢「吉蔵の授記思想」『駒沢短期大学仏教論集』第一号、平成七年(一九九五)一〇月。奥野先生の論点は、「[五千の増上慢等も根性不定で成仏の]可能性を認めつつ、最終的にいかにしても成仏できないものをあらかじめ認めるということがどうしても筆者には理解できない」(奥野註4、五一頁)と言うことと、常不軽菩薩が授記する中には、五千の徒等は含まれ、成仏者である(四五—四六頁、五六頁上段等)と言う二点に要約されると考える。
(13) 拙論「吉蔵の「唯悟為宗」について」『駒沢大学仏教学部論集』第一五号、昭和五九年(一九八四)一〇月、二六六頁参照。
(14) 拙論「吉蔵の無礙無方について」『駒沢大学仏教学部論集』第一六号、昭和六〇年(一九八五)一〇月、三〇七頁等

参照。
(15)『中観論疏』巻二末、大正蔵四二巻、三二頁上、又註(13)拙論、二六二頁参照。
(16) 註(6)拙論、九八頁参照。
(17) 註(6)拙論、一〇〇頁参照。
(18)『法華経』巻第一、方便品、大正蔵九巻、七頁中。
(19)『法華経』巻第三、薬草喩品、大正蔵九巻、二〇頁中。
(20) 註(5)拙論の「四、因縁の三乗一乗と諍論」(二四六頁以下)を参照の事。
(21)「値常不軽菩薩者、初謗後信。初謗故千劫堕無間獄、後信故得入菩薩位」(『法華玄論』巻第七、大正蔵三四巻、四二二頁上)。
(22) 私の吉蔵不成仏説の根拠は、三種増上慢等の明文のみと解釈するものもあるが(註(12)の中の註5の五五頁下段)、四句分別の論理も重要な根拠である。註(2)の拙論の結言で述べたごとく(三七一頁)、玄奘(六〇〇—六六四)のもたらした不成仏説の経典が存在する前に、なぜ吉蔵が不成仏を説くかを説明する必要があった。これは横超慧日博士の玄奘以後、不成仏説が主張されたと言う説(「法華経をめぐる仏性論争」『仏教思想史』4、一九八一年、平楽寺書店、二八一—二九頁)に答える為のものである。この横超説に対しては、拙論「吉蔵の無礙無方について」(註14)中、四句分別についてのことを論述していた為、四句分別の論理によるものと直観できた。これを論じたのが、拙論の註(4)中の「三、吉蔵が不成仏を主張する理由」(三二四頁以下)である。
(23) 註(8)拙論、一〇八頁等参照。
(24) 松本史朗先生の基体説の六つの規定をもとに、袴谷憲昭先生が補足、新規定を加えて本覚思想の定義をされ、それを更に松本先生が書評されている(書評「袴谷憲昭著『法然と明恵、日本仏教思想史序説』」松本史朗、『駒沢大学仏教学部論集』第二九号、平成一〇年(一九九八年)一〇月)。袴谷先生は本覚思想の定義の第六番目に対し、〈⑥「迹」は非実在であるが「本」から生じたものであるから、また「本」を本質とするから、ある程度の実在性をもつ、または実在性の根拠をもつ。*その際「迹」が「本」そのままの顕われにほかならないと看做されるなら、「迹」はそのままで一挙に実在と肯定される。*〉(同論の四六八頁)と、松本説に対し、*の間の文を補足された。実在と非実在が、吉蔵の言う真実絶対と方便相対に相当すると考える時(松本史朗「三論教学の批判的考察」平井俊榮監修『三論教学の研究』春秋社、一九八一—一九九九頁)、「迹(S)」が非実在(相対)であるから、二乗(の不成仏説)の維持根拠づけの否定原理となり、二乗の教

を捨て一乗を信じ、声聞も成仏可能となる。しかし、「迹（S）」を誤認して絶対と化してしまうならば、「迹」は実在と肯定され、二乗（の不成仏説）を維持根拠づける原理となり、不成仏者が成立すると理解する。袴谷先生の補足された＊間の「看做されるなら」等の意味が、拙論と同じかどうかは別としても、吉蔵の不成仏の面の思想の理解をする上では、必要と考える。

(25) 註(7)拙論、三四三―三四五頁参照。又袴谷憲昭「『法華経』と本覚思想」同上註(7)『論集』一一四頁参照。

(26) 註(4)拙論の註28、三三一頁。

(27) 『法華玄論』巻第七、大正蔵三四巻、四二一頁下―四二二頁上。又本論一四七頁。

(28) 『法華経』方便品、大正蔵九巻、七頁上。

(29) 『法華義疏』巻第八、大正蔵三四巻、五六六頁上。又本論一四六―一四七頁。

(30) 『法華玄論』巻第一、大正蔵三四巻、三六九頁上、又註(3)拙論、二三二頁参照。

(31) 拙論の「しかもこの正因門授記が、終局的には縁因仏性の発菩提心につながるからであり」(註(5)、二四五頁下)により、「正因門授記の優位性」説（註(12)論文、四九頁）を主張したと言うならば、私の吉蔵思想の理解中には、正因門授記の優位性は全く無い。例えば、吉蔵は三根の声聞に対して縁因門授記を授けるが（註(3)拙論、一四〇頁)、もし正因門授記を優位とするならば、三根の声聞にも正因門授記を授けなければならない矛盾が生ずる。又常不軽所対の増上慢は、当初は一乗不信のものであり千劫無間地獄に堕すものの、已熟だから授記し、後に一乗を信解し縁因仏性を発するものである。当初一乗不信でも、「汝等皆行菩薩道、当得作仏」(註(3)拙論、二三三頁）と言う縁因仏性の内容が種子として滅せず残り、千劫後現行して一乗を信じることになる。私の言う「つながる」とは、縁因仏性が後に現行することである。又常不軽菩薩が授記するのは、増上慢に菩提心を発せさしめる為で（註(3)拙論、一四一頁)、名称が正因門授記なので正因仏性のみに対する授記と誤解しがちだが、発菩提心を目的とするから、縁因仏性も含む授記である。吉蔵が「無縁因故、不得作仏」(註30）と、縁因仏性を説く意義を考えた時、私の理解中には、正因門授記の優位性は無い。以上、私の文章の至らなさを補足します。

(32) 『法華玄論』巻第二、大正蔵三四巻、三七七頁下。

智顗と吉蔵の法華経観の比較——智顗は果たして法華経至上主義者か？

菅野　博史

一　はじめに

中国の南北朝時代に流行した教判の一つに五時教判がある。隋の三大法師といわれる浄影寺慧遠（五二三—五九二）、智顗（五三八—五九八）、吉蔵（五四九—六二三）がいずれもその五時教判を厳しく批判していることから、この五時教判は相当な影響力を持った教判であったことが推定できる。ところで、南北朝時代の教判について直接知る資料はきわめて乏しいので[1]、一般的には、後代の浄影寺慧遠の『大乗義章』、智顗・灌頂（五六一—六三二）の『法華玄義』、吉蔵の諸著作、基（六三二—六八二）の『大乗法苑義林章』、法蔵（六四三—七一二）の『華厳経探玄記』『華厳五教章』などの間接的な紹介によらなければならない。

さて、代表的な五時教判には、浄影寺慧遠の紹介する劉虬[2]（四三八—四九五）のものと、吉蔵の紹介する慧観[3]（生没年未詳）のものとの二種類があり[4]、その内容は少しく相違するが、どちらも大乗経典の間に価値的な段階差別を設けるところに共通点がある。つまり、いずれの五時教判も、ある大乗経典は他の大乗経典よりもより価値があるとか、ある大

乗経典はすべての経典の中で最高の価値を持つというような考え方を採用している。具体的な例をあげると、『法華経』は『般若経』よりもすぐれた価値を持つが、『華厳経』や『涅槃経』よりも劣ったものと見なされたのである。

本稿は二種類の五時教判の相違点を問題とするのではないので、今は、吉蔵の紹介する慧観の五時教判を簡略に紹介したうえで、それに対する吉蔵の批判[5]に見られる「諸大乗経顕道無異」(すべての大乗経典は道=仏教的真理を明らかにする点で相違はない)という吉蔵の基本的な大乗経典観を確認すればよい。次に、この吉蔵の考えは、慧遠にも共通に見られることを確認する。吉蔵も慧遠も大乗経典を平等視しているという予備的考察を経て、いよいよ本稿の主題である智顗の教判思想を取り上げ、智顗は果たして法華経至上主義(『法華経』を釈尊一代の説法の中で、最高の経典と見なす)の立場に立っていたのかどうかを考察する。たとえば、安藤俊雄氏は、「完全なる法華至上主義の教判体系の整備完成は智顗の努力に俟たねばならなかった[6]」、「智顗は北地における地論系の華厳至上説及び南地における涅槃系の涅槃至上説をしりぞけて、新たに法華至上説を学問的に基礎づけたのである。江北の慧思の教学に胚胎していた法華至上主義は、天台教判の完成によっていまや江南に見事な花を開くことができたのである[7]」と述べている。

結論を先取りして言えば、智顗は決して法華経至上主義者ではなく、むしろ円教至上主義者と呼ぶ方が適当であり、諸大乗経典を平等視する点において、同時代の慧遠、吉蔵と基本的に同じ見方を取っていると考えられる。また、この問題を考察するための視点として、筆者は、釈尊在世における釈尊の説法の整理と、智顗の生きた時代における新しい仏教の実践方法の考案という二つの事がらを明確に区別しなければならないことを提案したい。

二　慧観の五時教判

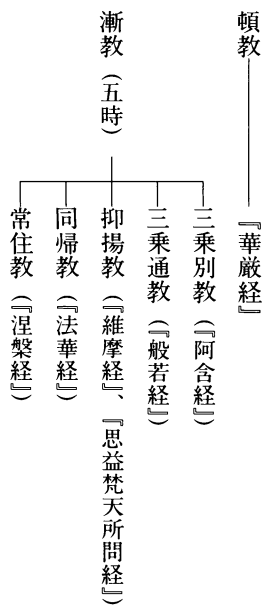
慧観の五時教判については、吉蔵の『三論玄義』にかなり詳しく紹介されている[8]。それによれば、五時というのは、昔、『涅槃経』がはじめて揚子江以南の地方に渡り、かくて宋の道場寺の沙門、慧観が経序を作

り、仏の教えをかいつまんで区別したところ、全部で二種類に分けた。第一に頓教であり、とりもなおさず『華厳経』の仲間である。ただ菩薩だけのために、詳しく理を示した。第二にはじめ鹿苑（釈尊の初転法輪の地であるミガダーヤ）から終わり鵠林（鶴林ともいい、釈尊が涅槃に入った地）まで、浅い教えから深い教えに至り、これを漸教という。漸教について、五時〔の教え〕に展開する。第一に三乗別教である。第二に『般若経』は、〔声聞・縁覚・菩薩の〕三種の機を通じて教化するので、三乗通教という。第三に『維摩経』、『思益梵天所問経』は、菩薩をほめたたえ、声聞を抑え込むので、抑揚教という。第四に『法華経』は、かの三乗を集めて同じく一つの究極に帰着させるので、同帰教という。第五に『涅槃経』を、常住教と名づける。（大正蔵四五巻、五頁中）

言五時者、昔涅槃初度江左、宋道場寺沙門慧観仍製経序、略判仏教凡有二科。一者頓教、即華厳之流。但為菩薩具足顕理。二者始従鹿苑終竟鵠林、自浅至深、謂之漸教。於漸教内、開為五時。一者三乗別教。二者般若通化三機、謂三乗通教。三者浄名思益讃揚菩薩抑挫声聞、謂抑揚教。四者法華会彼三乗同帰一極、謂同帰教。五者涅槃名常住教。

とある。[9] これを理解の便のために、図示すると次のようになる。

頓教――――『華厳経』

漸教（五時）
- 三乗別教（『阿含経』）
- 三乗通教（『般若経』）
- 抑揚教（『維摩経』、『思益梵天所問経』）
- 同帰教（『法華経』）
- 常住教（『涅槃経』）

この五時教判は、吉蔵によれば、梁の三大法師、つまり開善寺智蔵（四五八―五二二）、荘厳寺僧旻（四六七―五二七）、光宅寺法雲（四七六―五二九）がいずれも用いたとされる。[10] この教判の長所は、主要な大乗経典の根本思想を捉えたうえで、「釈尊の教えは浅い教えから深い教えへと展開した」という原理を用いて、主要な大乗経典を釈尊の一生涯の中に時間的に位置づけたことである。これによって、雑然とした多数の教えを体系的に理解することを人々に可能にしたので、教判の必要性が高まっていた南北朝時代において大きな影響力を持ったと考えられる。

三　吉蔵の五時教判に対する批判と大乗経典の平等視

さて、吉蔵の五時教判に対する批判は彼の著作の随所に見られるが、たとえば、『法華玄論』巻第三では、多くの経論を引用して、大乗と小乗、あるいは声聞蔵と菩薩蔵の二種法輪があるだけで、頓・漸・無方の三教[11]は経論に根拠がないことを指摘している。すなわち、

このようないたるところの経論はただ大乗、小乗の二乗を明かすだけであるので、ただ二種の法輪があるだけで、〔頓・漸・無方の〕三教を立てるべきではないのである。

如是等処処経論但明大小二乗、故唯有二種法輪、不応立三教也。（大正蔵三四、三八二頁下）

とある。またさらに、衆生の機根の考察に基づいて、

それゆえ、ただ二〔教〕があるだけのはずで、三教を立てるべきではないことが分かるのである。

故知但応有二、不応立三教也。（同前）

という同じ結論を導いている。先にも述べたように、五時教判においては、大乗経典の間に価値の高低浅深を設けているが、吉蔵は大乗経典の価値を平等視する考えに立って、五時教判を批判する。また、直接、五時教判の名を出さない場合でも、『法華経』と諸大乗経典との比較を盛んに行ない、実質的に五時教判の経典観の批判を遂行している。つま

り、吉蔵は、『法華経』を中心として、『法華経』と諸大乗経典（具体的には『華厳経』、『般若経』、『涅槃経』、『勝鬘経』との比較が論じられている）とを比較する中で、具体的に五時教判の批判を試みている。というのは、たとえば、五時教判においては、頓教とされる『華厳経』は、他の漸教五時の経典とは別格の高い地位を与えられているが、吉蔵が『法華経』と『華厳経』とを比較しながら、本質的には二経が同一の価値を有すると結論づけることは、五時教判における華厳経観、法華経観に対する具体的な批判となるからである。また、『般若経』は『法華経』より劣った教えであるとする五時教判に対する批判も見られるし、『法華経』が仏身の常住と仏性を説かないという点で、『涅槃経』よりも劣るとする五時教判に対する批判も見られる。本稿では、これらの諸大乗経典についての吉蔵の比較研究を詳細に紹介することはできないので[12]、吉蔵の基本的な経典観である「諸大乗経顕道無異」という考えについて紹介する。

吉蔵は、『法華玄論』巻第二に、

諸大乗経顕道、乃当無異。（大正蔵三四巻、三七八頁下）

多くの大乗経は道を明らかにすることについて、かえって相違はないはずである。

と述べ、『法華義疏』巻第五に、

諸大乗経顕道無二。（同前、五一八頁下）

多くの大乗経は道を明らかにすることについて別ではない。

と述べているように、多くの大乗経典は道を明らかにすることについて相違はないこと、したがって、価値的に平等であることを主張している。このことが吉蔵の経典観の基本であることはよく知られていると思う[13]。

では、吉蔵はなぜ「諸大乗経顕道無異」と考えたのか。筆者はすでに吉蔵の顕密の四門・傍正の四門という考えに求めて、その理由について明らかにしたことがあるが[14]、必要な限りで再説すると、諸大乗経典は声聞に対する教化態度はそれぞれ異なっているが、菩薩に対して真実を顕わす点については共通であるから、その点に基づいて「顕道無異」と主張される。このことを『法華経』を中心に見直すと、次のように言える。菩薩に対する教化という視点においては、

諸大乗経が平等視され、この認識は吉蔵において一貫しているが、声聞に対する教化においては、『法華経』が最重要視されていると評せよう。

吉蔵は『法華経』の思想的特色の一つを、一乗思想による二乗作仏に見ており、[15]『華厳経』以後の一切の経教（『華厳経』自身は含まない）を、声聞が『法華経』において最終的な教化を受けるまでの調柔の過程として捉えているからである。このことを明瞭に示すものが「四調柔」[16]の概念である。

次に、諸大乗経典が平等であるにもかかわらず、諸部の経典の相違・区別がなぜ成立するのかという問題については、吉蔵は『法華玄論』巻第三において、傍正二義と逗縁不同の二点から答えている。

まず、傍正二義とは、一経の中心的教説を正宗とし、明瞭には説かれない補助的な教説を傍義とすることをいう。たとえば、『般若経』は無所得を、『法華経』は一乗を、『涅槃経』は仏性をそれぞれ正宗として、それぞれ他の二つを傍義とするのである（『般若経』を例に取れば、『般若経』における一乗、仏性を傍義とする）。これの思想的意味は、諸部の相違・区別の事実を正宗の相違によって説明するとともに、傍義の存在を承認することによって、諸部の相違・区別を絶対的に固定化することを避け、相違・区別を保持しながらも、互いに通じる点を指摘して、「顕道無異」に一つの根拠を与えていることである。

このように、諸部の相違・区別は正宗の相違に基づくのであるが、この正宗が各経典において相違する理由を示すものが逗縁不同の考えである。『法華玄論』巻第三に、

多くの経は〔衆生の〕機縁にぴったりした教えを説くことがそれぞれ異なり、互いに〔教えを〕開示したり、〔教えの重複を〕避けたりする。『般若経』には無所得実相を詳しく説いたので、『法華経』にはこれを明かさず、〔『般若経』には〕まだ一乗の因果を詳しく説いていないので、〔『法華経』には〕これを詳しく明かす。

衆経逗縁不同、互相開避。波若已広明無所得実相、故法華不明之、未広説一乗因果、故広明之。（大正蔵三四巻、三八八頁中）

とあるように、経典が衆生の機縁に適合した教えを説くことが、各経典においてそれぞれ異なっているので、結果的に、各経典の中心的教説の重複が避けられるのである。たとえば、引用文に示したように、『般若経』の対告衆には無所得実相が適合した教えとされ、『法華経』の対告衆には一乗の因果が適合した教えとされるので、それぞれそのような教えが与えられるのである。

四　慧遠と吉蔵の共通点

吉蔵の「諸大乗経顕道無異」と同類の思想は、すでに浄影寺慧遠にも見られる。[17]
慧遠は、『大乗義章』衆経教迹義において、[18]劉虬の五時教判を批判して、大乗経典の間に価値的な浅深差別を設けることを厳しく排している。慧遠の思想の要点を整理すると、経典には各経典によって相違する「行徳」（発心、布施、戒、三昧、智慧、解脱、法身、陀羅尼、一乗、仏円寂妙果などのすぐれた修行の項目）と、個々の経典の根底にある「所表の法」（普遍的な真理）があるので、種々に説かれる行徳に目を奪われて、大乗経典を差別するのは誤りで、各大乗経典が共通に説く「法」に注目して、その平等性を認識しなければならない。そして、行徳の相違によって、経典の宗趣が相違し、諸部の相違・区別が成立するとされる。[19]以上の慧遠の思想を吉蔵のそれと比較すると、慧遠の言う普遍的な「法」は、吉蔵の言う「道」と同じであり、行徳の相違による宗趣の相違は、吉蔵の各経典における正宗の相違と同じである。これを要するに、慧遠にも、「諸大乗経顕道無異」という吉蔵の思想と共通する思想があったと言えよう。
しかし、諸部の相違・区別の根拠については、慧遠は宗趣の異なり（これは吉蔵の傍正の二義に類似する）を言うのみで、逗縁不同という点については言及していない。吉蔵は、この「縁」（衆生の宗教的素質・能力などの条件）に着目することによって、慧遠が二蔵判を確立したり、慧光の四宗判を批判的に受容しただけなのに対して、諸部の相違・区別を衆生との関係において、すなわち、衆生の機根を調熟するという視点に立って、有機的に統一する教判思想の形成に

注意を払うことができたのである。[20]

五　智顗の法華経観

以上、吉蔵がすべての大乗経典を平等視すること、この点においては慧遠も同様であることを考察してきた。では、智顗の経典観は、はたして法華経至上主義であったのか。それとも吉蔵、慧遠などと共通の面を持っていたのか。この問題について考察したい。

智顗は、『法華玄義』の五重各説において、旧来の解釈を紹介、批判している。その中で、最も重視されている解釈が法雲の解釈であり、またそれを厳しく批判している。その要点を示す。[21]

『法華玄義』によれば、法雲は昔の経に明かす因果と『法華経』に明かす因果とを比較すると、前者が体狭、位下、用短であるので麁、後者が体広、位高、用長であるので妙と規定する。[22]この法雲説に対して、智顗は、因体広狭の四難、因位高下の四難、因用長短の四難、果体広狭の四難、果位高下の四難、果用長短の四難の六点から批判している。いずれも四難とあるのは、教一、行一、人一、理一[23]が『法華経』に説かれているとする法雲の説を受けて、もし法雲がいうように、『法華経』が仏身の常住、仏性を説かない第四時教であるならば、『法華経』には四一（四種の一）が結局説かれないことになり、かえって『般若経』や『維摩経』などに四一が説かれているので、『法華経』が麁で、『般若経』や『維摩経』が妙となるではないかという批判を指している。ここでは、第一の因体広狭の四難について紹介する。

法雲は昔の経と今の経とを比較相対して、昔を麁、今を妙と規定した。智顗によれば、三蔵教＝小乗教を昔と定義するならば、法雲の指摘は正しいが、『法華経』以前のすべての経を昔と定義するならば、それらを一概に麁と規定することは誤りであると指摘している。

智顗は『般若経』、『思益梵天所問経』、『華厳経』、『維摩経』を引用して、これら昔の経にも因の体の広いことを説い

ていることを示している。その智顗の意図を推定すると、『華厳経』には別教・円教の二教が説かれ、『維摩経』・『思益梵天所問経』などの方等経には蔵教・通教・別教・円教の四教すべてが説かれ、『般若経』には通教・別教・円教の三教が説かれるとされるので、これらの経にはいずれもその中に円教が説かれていることになる。いわゆる「爾前（『法華経』以前の意）の円」と呼ばれるものである。爾前の円が説かれている以上、それを含む『法華経』以前の大乗経典を全面的に麁と規定することは誤りであると、智顗は指摘しているわけである。

さらに、智顗は、法雲が『法華経』を妙と判じながら、『法華経』は仏性を説かず、仏身の常住を明かさないとする説（法雲は五時教判の信奉者であり、『法華経』を『涅槃経』よりも劣る経典と捉えていた）に対しては、もしそうであるならば、かえって『法華経』が麁となってしまうではないかと、法雲の解釈の自己矛盾を突いている。

要するに、智顗の法雲への批判の方法は、法雲自身が『法華経』においては四一が説かれ、因果がともに妙であると主張していることと、『法華経』は仏性と仏身常住を説かないとする主張との矛盾を指摘することであった。

他の五点の批判の紹介は省略するが、智顗の法雲批判は、昔を麁、今を妙と全面的、一方的に規定することを批判する部分と、『法華経』には仏性と仏身の常住が説かれないとする法雲の法華経観が、昔を麁、今を妙と規定する法雲自身の考えと矛盾していることを批判する部分とからなっているといえる。その批判の底流には、昔の大乗経典に説かれる円教に対する着目と、『法華経』が仏性と仏身の常住を原理的に説いているという智顗の法華経観がある。

このように、智顗は、円教を説いている点で、すべての大乗経典を平等視している。ただし、智顗の五時教判[24]によれば、『華厳経』は円教を中心として、別教を兼ねて説き、三蔵（阿含経）はただ蔵教だけを説き、方等経（『維摩経』など）は、蔵・通・別・円の四教を並列して説き、大乗によって小乗を破り、『般若経』は、別教と円教の間に通教を挟んで説くと規定される。そして、『法華経』は他の大乗経典のように蔵教・通教・別教の方便の教えをまじえず、円教だけを説く経典と規定される。[25]

釈尊の在世に問題を限定すれば、とくに声聞の機根を調熟するために、大局的には「別の五時」のように説法は展開

され、『法華経』をもって釈尊の説法の完成とする。『涅槃経』は『法華経』と同一醍醐味と規定され、『法華経』の説法を聞き漏らした衆生や、未来の衆生のために説かれたものと規定される。つまり、釈尊の在世においては、五時の経はすべて有機的に関係づけられて説かれたものであり、とくに声聞にとっては、五時の経すべてが不可欠の教えである。(26)したがって、釈尊の在世の教判について、『法華経』が絶対的なものである、至上のものであるという捉え方は、智顗の解釈とは一致しない。五時の経のどれも必要不可欠なものであり、それぞれの役割があって、釈尊の説法は完成するのである。たとえば、『法華経』だけでは、声聞の救済はできないのである。声聞は中途のさまざまな経典によってしだいに機根を調熟されて、はじめて『法華経』を聞く準備が整い、最終的に『法華経』によって救済されるのである。

おそらく、華厳宗のような『華厳経』という一経典を最高視する宗派が形成され、それとの対抗上、湛然（七一一―七八二）によって、『法華経』という一経典を最高視する経宗（経典に基づく宗派）としての天台宗という側面が強調されるに至ったのであろう。池田魯参氏が「智顗が思慮深く細心の注意をはらって斥けた、諸経典の優劣論としての教判論への立場へと、幾分か意識的に湛然は移行していったようである。……しかるに、教判論の問題に限っていえば、同じく一乗円教の宗を標榜した華厳教学との対決において、湛然の教判論は、一層先鋭化し、特色を発揮したように思われる。……華厳教学との教判論争の過程で、湛然はいきおい化法解釈より化儀解釈を契機とする教判論へと傾斜していったことが知られよう」と述べているのは、重要なご指摘であると思う。この点の筆者自身の考察は今後の課題としたい。(27)

六　結論

一般的に、中国の教判は、あくまで釈尊在世の説法の整理を目指したものであり、教判の研究対象の空間と時間はインドと釈尊の在世に限定されている。しかし、智顗が釈尊の経教を研究して、自らの時代と地域において、真実の仏教

を確立しようとする時には、彼の問題意識は、釈尊在世の教判の整理という問題意識と異なっている。智顗は、釈尊の経教を研究して、すべての大乗経典に共通に説かれている最高の真理である円教の存在を認めていることを重視するならば、智顗は法華経至上主義者であると言うよりも、むしろ円教至上主義者と呼ぶ方が適当である。

筆者がこのように言うと、『法華玄義』に説かれる「迹門の十妙」、「本門の十妙」は、智顗の法華経至上主義を意味するのではないかという反論が生じそうである。しかし、『法華玄義』に説かれる「迹門の十妙」は、『法華経』迹門が、『法華経』以前の経典よりも十項目について優れていることを説いたものであるが、実際には、円教が蔵教・通教・別教よりも優れていることを説いたものである。「本門の十妙」は、久遠実成を説く点において、本門は迹門よりも優れていることを説いたものである。これは釈尊の本地を開顕する点において、『法華経』本門を特別視する視点であるが、では、久遠実成の釈尊が説いた最高の教えが何かと言えば、それは結局のところ大乗仏教の究極の教えである円教に帰着するはずである。教えを説いた仏の本地を明らかにすることは『法華経』の独説であるが、その仏の説いた教えの最高のものは円教にほかならないということである。筆者のこのような考えは、湛然からすれば批判の対象となるものであるが[28]、湛然の解釈はまた新しい時代の発揮と言うことができるのではないかと思う。

智顗にとって重要なことは、釈尊の教えの究極である円教を我が身に体得することである。そして、釈尊在世の時の声聞と同じように、智顗在世においてもさまざまな機根の衆生が存在するのであるから、智顗はその機根の多様性に配慮して、円教を体得する実践方法を考案しようとした。そして、智顗の時代の衆生の機根の多様性は、釈尊在世の時のそれと同じであるわけではない。

そこで、智顗は、円教を体得する実践法として、円頓止観＝摩訶止観を考案したけれども、衆生の機根の多様性に配慮し、漸次止観、不定止観をも考案したのである。また、円頓止観についても、同様に衆生の機根の多様性に配慮して、四種三昧という複数の三昧を考案した。その場合、『法華経』以外の『般舟三昧経』、『方等陀羅尼経』、『文殊問般若経』などの大乗経典に依拠する三昧が説かれても何ら驚く必要はない。なぜならば、それら『法華経』以外の諸経の活用は

智顗の法華経至上主義とは矛盾する可能性があるけれども、智顗の円教至上主義とは決して矛盾しないからである。

関口真大氏は、湛然以降説かれるようになった「五時八教」の教判は法華経至上主義の立場に立つものであり、『般舟三昧経』、『方等陀羅尼経』、『文殊問般若経』などに基づく『摩訶止観』の四種三昧を成立させず、智顗の経典観を誤って解釈するものであることを主張した[29]。筆者の考えによれば、釈尊在世を対象とする教判と、智顗が自分と自分の時代の人々のために考案した修行の根拠となる経典観とを明確に区別して認識すべきであると考える。たとい関口氏が危惧するように、智顗が法華経至上主義に通じる「五時八教」の教判を説いたとしても、それは釈尊在世を対象としたものであり（筆者は、釈尊在世に限定しても、智顗は法華経至上主義者ではないと考える）、智顗の時代における『法華経』以外の経典にもとづく三昧行の考案と決して矛盾しないと考えるし、つまるところ智顗自身の立場は円教至上主義であると結論づけるべきであると考える。

このように、智顗の経典観を考察する場合には、釈尊在世における釈尊の説法の整理と、智顗の時代の新しい仏教の実践方法の考案という二つの事がらを区別して考察することが正しいと思う。教判についての議論は、しばしばこの二つの事がらを混同しているのではないかと憂慮するので、あえてこの点を強調して擱筆する。

（1）　梁代に編纂された『大般涅槃経集解』には、断片的ではあるが、五時教判についての直接的な言及がある。拙稿「『大般涅槃経集解』における僧亮の教判思想」（『印度学仏教学研究』三五－一、一九八六年一二月）、「『大般涅槃経集解』における僧宗の教判思想」（『印度学仏教学研究』三七－一、一九八八年一二月）を参照。また、法雲『法華義記』にも、五時教判についての断片的な記述がある。拙著『中国法華思想の研究』（春秋社、一九九四年三月）一五四－一六四頁を参照。

（2）　劉虬は南斉の隠士で、熱心な仏教信者であった。彼の著作としては、『無量義経序』が現存する。また、彼の編纂した『注法華経』は現存しないが、吉蔵の法華経疏に数多く引用されている。拙著『中国法華思想の研究』（前掲同書）一一七－一四〇頁を参照。

(3)　慧観は、鳩摩羅什の弟子で、『法華宗要序』が現存する。彼の法華経観については、拙著『中国法華思想の研究』(前掲同書)二〇―二四頁を参照。
(4)　『大品遊意』(吉蔵撰といわれるが、異説もある)には、他の五時教判も紹介されている(大正蔵三三巻、六六頁中―下を参照)。
(5)　慧観の五時教判に対する批判は、すでに梁武帝が『注解大品序』(『出三蔵記集』巻第八所収、大正蔵五五巻、五三頁下―五四頁下)において部分的に行なった。つまり、『般若経』に対する五時教判的な位置づけを四種に分類して批判している。四種とは、『般若経』が『涅槃経』に劣ること、『般若経』が『法華経』に劣ること、『般若経』が三乗通教と呼ばれ、声聞の法とされること、『般若経』が漸教の第二時とされることである。
(6)　安藤俊雄『天台学――根本思想とその展開』(平楽寺書店、一九六八年)五八頁を参照。
(7)　安藤俊雄、前掲書、六〇頁を参照。
(8)　慧観の五時教判は、『法華玄義』巻第十上(大正蔵三三巻、八〇一頁上―中)にも紹介されているが、五時の教の名称が『三論玄義』のそれと異なる。つまり、『法華玄義』では、三乗別教が有相教といわれ、三乗通教が無相教といわれている。『三論玄義』では、声聞、縁覚、菩薩という三種の修行者の修行と果報の同一性・差異性に基づく命名であり、『法華玄義』では諸法の有無という存在論的な視点に基づく命名である。また、『三論玄義』の抑揚教が『法華玄義』では、より詳しく褒貶抑揚教となっているが、同義である。本稿の問題関心から言えば、両者の名称の相違をあまり問題にする必要はない。
(9)　慧観の『涅槃序』が現存しないことから、この吉蔵の引用を信用せず、慧観の頓漸五時教判をもっと後代に成立したと推定する学者もいるが、慧観自身は『般若経』、『維摩経』、『思益梵天所問経』、『法華経』だけでなく、『涅槃経』、『華厳経』の存在を知っていた。というのは、『涅槃経』については、彼自身が曇無讖訳の北本『涅槃経』四十巻の改訂作業に携わって、南本『涅槃経』三十六巻を作った人であり、『華厳経』は、仏陀跋陀羅(覚賢。三五九―四二九)によって四一八年に、建康の道場寺において漢訳されたものであるが、慧観はほかならぬ道場寺に住んでいたからである。したがって、この教判を形成した人が慧観自身である可能性を指摘する学者もいる。今は、五時教判の創唱者の問題にはこれ以上立ち入らないこととする。
(10)　『法華玄義』巻第十上(大正蔵三三巻、八〇一頁上―中)によれば、僧旻は四時教判を用いたとされる。また、五時教判を用いたものとして、智蔵、法雲以外に、定林寺僧柔(四三一―四九四)、慧次(四三四―四九〇)の名を挙げている。

(11)『法華玄論』巻第三では、慧観の『涅槃経序』の頓教、漸教(五時に分類される)を紹介した後に、「後人更加其一、復有無方教也」(大正蔵三四巻、三八二頁中)と述べている。『勝鬘経』、『金光明経』などは、『華厳経』のように最初に説かれたものでもなく、成道後四十余年を経過した釈尊の臨終のときに説かれたものでもないにもかかわらず、一乗の思想、仏身の常住の思想などが説かれる経なので、頓漸五時教判のどこにも帰属させられないので、無方教という新しい範疇を考案して、帰属させたのである。

(12)拙著『中国法華思想の研究』(前掲同書)三九九―四八二頁を参照。

(13)平井俊榮『中国般若思想史の研究――吉蔵と三論学派』(春秋社、一九七六年)四八二―四八四頁を参照。伊藤隆寿「吉蔵の経典観と対機の問題」(『日本仏教学会年報』四九、一九八四年三月)を参照。

(14)拙著『中国法華思想の研究』(前掲同書)三四九―三五五頁を参照。

(15)『法華論疏』巻下、「又二乗作仏、是法華正宗」(大正蔵四〇巻、八一七頁下)、『法華義疏』巻第七、「故授二乗記、是此経之正宗、故偏挙之」(大正蔵三四巻、五四四頁下)、『法華義疏』巻第八、「授記既是法華要義、亦是衆経大宗」(同前、五六五頁中)などを参照。

(16)四調柔は、人天乗(人乗・天乗)、二乗(声聞乗・縁覚乗)、自教(『般若経』)、他教(『維摩経』)の四教によって、二乗の人の機根を調柔することを原義とする。

(17)慧遠の教判については、吉津宜英「浄影寺慧遠の教判論」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』三五、一九七七年三月)を参照。この項についても、すでに拙著『中国法華思想の研究』(前掲同書)三五二―三五三頁において明らかにしたことがある。

(18)『大乗義章』衆経教迹義が吉蔵の著書などを参照して、慧遠の弟子が後から追加したものであるとする説がある。末光愛正「『大乗義章』「衆経教迹義」に於ける浄影寺慧遠撰の問題――吉蔵著書との対比」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一三、一九八一年七月)を参照。

(19)「言定宗者、諸経部別、宗趣亦異。……如是等経所明各異。然其所説皆是大乗縁起行徳究竟了義。階漸之言不応輒論」(大正蔵四四巻、四六六頁下―四六七頁上)を参照。また、同様の思想は、『大乗義章』二諦義においても説かれ、そこでは慧光の四宗判を批判して、「勿得於中輒定浅深」(同前、四八三頁中)と述べている。

(20)『法華玄論』巻第一の如来の十種の大恩を明かす段(大正蔵三四巻、三六七頁下―三六八頁上を参照)や、巻第七の「信解品譬喩義」(同前、四一六頁上を参照)において、吉蔵は信解品の譬喩に基づく一応のものとして五時教判を説いて

いる。この点、「諸経対縁不同、故明宗互異耳」（『法華玄義』巻第九下、大正蔵三三巻、七九五頁中）と述べ、やはり五時教判を立てる智顗・灌頂と同じ問題意識に立っている。信解品の譬喩と五時教判との関係については、拙著『中国法華思想の研究』（前掲同書）六一五―八二六頁を参照。

(21)『法華玄義』巻第一下を参照（大正蔵三三巻、六九一頁中―六九二頁下）。

(22) 現存する『法華義記』に見られる法雲の解釈と若干の相違があるが、今は『法華玄義』によって紹介する。『法華義記』自身に見られる法雲の解釈については、拙著『中国法華思想の研究』（前掲同書）一六九―一八二頁を参照。

(23) 教行人理について説明すると、教は経に説かれる教えのこと、行は教によって修する修行のこと、人は修行する人のこと、理は修行によって見られる真理のことである。

(24) 智顗は、釈尊の説法順序を、一応、『華厳経』、阿含経、方等経、『般若経』、『法華経』・『涅槃経』の五時に分類する。これは釈尊がとくに声聞の機根を調熟するために考案した説法順序であり、「別の五時」といわれる。それに対して、必要があればいつでもどこででも、五時の経を自由自在に説いたものを、「通の五時」という。

(25)『法華玄義』巻第一上、「当知華厳兼三蔵但方等対般若帯。此経復無兼但対帯、専是正直無上之道。故称為妙法也」（大正蔵三三巻、六八二頁中）を参照。

(26)『涅槃経』は声聞にとっては必ずしも必要ではなかったし、一部の菩薩においては、五時の経がすべて必要なわけではない。

(27) 池田魯参「湛然に成立する五時八教論」（『印度学仏教学研究』二四―一、一九七五年一二月。また、関口真大編著『天台教学の研究』に所収。二二六―二二七頁を参照。大東出版社、一九八八年）を参照。

(28)『法華文句記』巻第一中、「比竊読者、尚云天台唯蔵等四。一何昧哉。一何昧哉。是故須知消経方軌。頓等是此宗判教之大綱。蔵等是一家釈義之綱目。若消諸教但用蔵等、其文稍通。若釈法華無頓等八、挙止失措」（大正蔵三四巻、一六〇頁上）を参照。池田魯参、前掲論文を参照。

(29) 関口真大編著『天台教学の研究』（一九八八年、大東出版社）を参照。

［付記］本稿は、平成十二年度、文部省科学研究費（基盤研究（C））の助成を受けた研究成果の一部である。なお、筆者は一九九九年八月二十四日、スイスのローザンヌ大学で開催された国際仏教学会で、本稿とほぼ同じ内容を口頭発表し、その英文論文をすでに発表した。「A Comparison of Zhiyi's and Jizang's Views of the *Lotus Sutra* : Did Zhiyi, after all,

Advocate a "Lotus Absolutism" ?」（『創価大学国際仏教学高等研究所年報』第三号、二〇〇〇年三月）を参照。

吉蔵『観無量寿経疏』と浄土思想

袴谷　憲昭

一　浄土思想と三論教学

我が国の凝然（一二四〇―一三二一）は南都六宗や平安二宗の展開に加えて鎌倉時代末の新たな禅宗や浄土教の動向もその視野に収めることのできた華厳宗の碩学であるが、その彼が浄土思想の系譜について簡潔に述べたものが応長元年（一三一一年）にものされた『浄土法門源流章』である。この著作は、浄土思想の、（A）所依の経論、（B）インドにおける流伝、（C）中国における流伝、（D）日本における流伝、というほぼ四つの主題によって構成されていると見做しうるが、以下に、各主題の中から、本稿の関心上必要と思われる記述[1]を引き抜いて示してみることにしよう。

（A）〔浄土三部経と『無量寿経優婆提舎』とを挙げた後、後者について〕亦名浄土論、亦名往生論、亦名無量寿経論。此論、天親菩薩所造、後魏菩提流支三蔵訳。東魏曇鸞法師、註往生論、成二巻焉。日本元興寺智光法師、作往生論疏五巻。彼取曇鸞、以為義節。曇鸞・智光、倶是三論。

（B）浄土法門、弥勒授無著、無著授世親。世親稟之、造浄土論。瑜伽論中、地前菩薩及諸異生、望受用土、為別

時意、不能即生、願行雖具、非堪能故。地前異生、望化浄土、願行具足、即得往生、非別時意、是堪能故。

（C）後魏之代、北天菩提流支三蔵、遊化来至、大訳経論。無量寿論、所訳之一。于時、曇鸞法師、宗朗三経、研涅槃、一方哲匠、各振遐邇、徳聞異邦。南地帝主、向此礼云、鸞菩薩焉。鸞公見于三蔵、三蔵授以観無量寿経、歎為長生不死之法。鸞公乃投作師事之礼、受指授、註往生論。（中略）自昔以来、解釈浄土教典、諸師代代非一、浄影寺恵遠大師、天台智者大師、嘉祥寺吉蔵大師、（中略）其数極多、皆解浄教、発揮宗旨、各弘本宗、兼通浄教、世常所用、雖五六祖、若依折中、応用九祖、謂、菩提流支・曇鸞・道綽・迦才・善導・懐感・法照・少康・元照也。

（D）昔百済仏法、創伝日域。大唐仏宗、次伝此国。三論法相、弘布世間。厥後漸次、諸宗流転。浄土教観、不為別宗、各随自宗、解釈法義。昔元興寺智光・礼光、各弘三論、兼通浄教。法相昌海、欣楽安養、撰西方念仏集一巻並阿弥陀悔過。次天台慈恵大僧正、帰西方教、釈九品義。次源信僧都、承法慈恵、研究台宗、兼通浄教、修習浄業、撰往生要集・弥陀経略記等。中古有三論永観律師、兼帰浄教、作弥陀要記・往生十因等。有中河実範大徳、法相真言、兼研律蔵、並翫浄教、大施章鈔、流行世間。彼世同時、有光明山重誉大徳、即三論碩匠也、兼研密蔵、帰投浄土、撰西方集三巻。東大寺三論珍海已講、兼研浄教、撰決定往生集一巻、浄影義章作浄土義私記二巻。天台勝範、作西方集三巻。如是諸哲、皆修浄業。近代有叡山黒谷源空大徳、俊機敏利、智慮深濬。（中略）建久九年歳次戊午、于時源空六十六、録選択本願念仏集一巻開為二巻、立浄土宗、大顕義理、自此已後、浄教甚昌、貴賤倶修、都鄙咸遵。（中略）建暦二年歳次壬申、源空入滅、年満八十。日域古来弘浄土者、解義修業、其数甚多。其最要者、即、智光・昌海・源信・永観・実範・源空、此之六祖、此之六哲也。

右引用の末尾に列挙されている我が国の六祖もしくは六哲の最後を飾るのが法然（源空）であるが、その彼が、三国にわたる浄土思想の諸師の中から善導を選び取ったことは余りにも有名な話である。人口に膾炙した嫌いはあるものの、その件に関する法然の言葉[2]はやはりここでも示しておく必要があろう。

彼等諸師、各皆雖造浄土章疏、而不以浄土為宗、唯以聖道、而為其宗、故不依彼等諸師也。善導和尚、偏以浄土而

為宗、而不以聖道為宗、故偏依善導一師也。

しかし、浄土思想の歴史の中で、浄土門と聖道門とを峻別し、前者だけを選び取ろうとした善導や法然の立場はむしろ特異で例外的なものに属する。因みに、先に示した凝然の『浄土法門源流章』は、(D)の法然以降の記述にその著作の半分以上を費しているのであるが、当の法然門下でさえ、ほとんどのものが浄土門と聖道門との両門並存的自力主義の方向へ舵を取ってしまうのである。[3] 従って、この点をよく考えてみると、法然側からすれば方向の逆転に映るような現象も、浄土思想の大きな流れの中でいえば、却ってそれが自然な方向のように思われてくるに違いない。しかるに、その意味での浄土思想の大きな流れを支えた有力な思想の一つが三論教学ではなかったかというのが本稿の出発点であり、そのことを吉蔵の『観無量寿経疏』(以下、吉蔵『観疏』と略す)を中心にいささか論証してみたいというのが本稿の目的である。

さて、始めに引用した凝然の記述を、三論教学の側から眺めてみるならば、浄土思想の展開の中に三論の伝統がやはり強い痕跡を留めていることに気づかぬわけにはいかないであろう。

まず、(A)は、浄土思想の所依の典籍について述べたものであるが、ヴァスバンドゥ(Vasubandhu、天親、世親)の『浄土論』に対する註釈としては、東魏の曇鸞と我が国の智光のものを挙げ、その二人を共に三論の学匠と規定していることが注目される。曇鸞を三論のみで規定してしまうことには問題があるかもしれないが、彼の思想的背景に三論教学があったことは既に指摘されていることでもあるし、[4] 彼と吉蔵との類似性については後でも触れるであろう。智光については、その名が(D)に列せられていることからも分かるように、彼は南都三論を代表する学匠でありながら我が国の浄土思想史の上にも大きな足跡を残した人であり、その点は既に明らかにされているとおりである。[5]

(B)は、浄土思想のインドにおける流伝の記述の中からほんの数行を引いたにすぎないものであるが、ここで『瑜伽論』にまでトレースされている「別時意」の問題は余りにも大きすぎて別稿を期すほかはない。[6] そこで、(B)の引用からは、インドの唯識思想を代表するヴァスバンドゥの『浄土論』が三論の曇鸞にむしろ真直ぐに継承さ

れていく起点になっていることを読み取って頂ければ充分である。

(C)の引用は、仮りに二つの中略で切れているとすれば、三つに分かれていることになる。第一段は、恐らくは『続高僧伝』に基づいての記述と思われるが、[7]『浄土論』の漢訳者である菩提流支から曇鸞が『観無量寿経』を受け取って『浄土論註』を著わすに至ったことを述べている。曇鸞が三論の系譜に属することは、既に(A)で触れられているので特にここではその件への言及はないが、『続高僧伝』によるならば「於四論仏性、弥所窮研」と記されているところである。二つ目の中略を前後する第二段と第三段は、やや単調な浄土思想関係の諸師の系譜であるが、第二段では、所謂隋の三大法師が列挙されていることが注目される。言うまでもないことだが、そのうちの「嘉祥寺吉蔵大師」こそ三論教学の大成者にほかならない。

(D)の引用は、我が国の法然に至るまでの浄土関係諸師の列挙であるが、三論宗の諸師のみを拾えば、先に触れた智光および彼とほぼ同時代の礼光、更に東大寺三論宗に属する学僧たち、[8]即ち、永観、重誉、珍海がおり、このうちの智光と永観は、凝然のいう、我が国の浄土の六祖もしくは六哲に入っているのであるから、浄土思想に対して三論教学がいかに大きな比重を占めているかということが、これによっても推測できるのである。

二　吉蔵の浄土方便説

では、三論教学の大成者と目される吉蔵自身の浄土思想とはどのようなものであったのであろうか。吉蔵の厖大な著作中において、[9]浄土経典に直接註釈を試みたものは、吉蔵『観疏』のほかには『無量寿経義疏』があるのみであり、しかも後者はその真撰が疑われてもいるので、[10]その二つのみから吉蔵の浄土思想を考察することは危険である。その上、彼にとっての浄土とは、我が国においては当然のことと思われるようになってしまった西方極楽浄土だけを指すのではなく、むしろ広く清浄なる仏国土(buddha-kṣetra)全般を含意している方が多いので、余計、彼の他の著作についてそ

の浄土思想を考慮してみる必要が生じる。[11] しかるに、その意味での吉蔵の浄土観は、次のような『華厳経』を巡る論述において、最も端的に示されているのではないかと考えられる。列挙の順序は、(a)『法華玄論』、(b)『華厳遊意』、(c)『浄名玄論』、(d)吉蔵『観疏』である。[12]

(a)大劫有長短不同。短大劫者、但有八十小劫耳。長大劫者、其事不定。如、娑婆一劫、比西方、為一日一夜、如是、乃有百万阿僧祇品。如華厳広説。以此推之、無所疑也。

(b)斯之五土、横摂一切土尽。何者、只一浄土中、有無量浄土故。華厳経云。有百億阿僧祇品浄土、西方阿弥陀下品浄土、聖服幡世界上品浄土。浄土既其如此。故知、余四土亦復無量。

(c)此明、適縁、示浄土不同。華厳百万阿僧祇品浄土、随根浅深。故示土優劣。故知是応。

(d)問。仏普現十方浄土、夫人何意願生西方阿弥陀耶。解云。如華厳所弁。百万阿僧祇品浄土、西方弥陀最是下品。即是下品、何故願往生耶。解云。始捨穢入浄、余浄不易可階。為是因縁、唯得往生西方浄土也。

要するに、吉蔵は『華厳経』「寿命品」[13]の記述に従って、浄土には、彼の表現のままだと、「百万〔億〕阿僧祇品」にも及ぶ無量の種類（品）の浄土があると考えていたわけである。(a)(b)の論述は、その「寿命品」の説明を比喩的に援用した程度のものと言えなくもないが、(c)は、そのような無量の浄土は衆生の機根の浅深に随って優劣のある応土として現われているにすぎないとの考えを明確に示したものと言うことができる。(d)は、その所釈の『観無量寿経』の主人公である韋提希夫人が無量の種類の浄土の中からなぜにわざわざ最下等の西方極楽浄土を選んで往生を願ったのかとの問を発し、これに対して、極楽以上の上品の浄土へは彼女も階むことが難しいのでまず手始めに「捨穢入浄」のために極楽浄土への往生を願ったとの答を記したものである。[14]

さて、以上の吉蔵の「寿命品」を巡る論述、とりわけ(c)(d)によれば、彼の考えている浄土とは、それに種々の種類があるというのも、衆生の種々の機根にあわせて教えを説くための方便だからだということになる。かかる浄土観を仮りに「浄土方便説」と呼ぶことにすれば、「浄土方便説」に基づく浄土とは、衆生の心のありように応じて無数にありう

るものということになるであろう。事実、以下に示す吉蔵『観疏』の二つの記述[15]は、極めて雄弁にその「浄土方便説」を語り尽しているのである。

㈠以此三種心皆浄故、得土亦浄。所以、維摩経云。以其心浄故、仏土浄也。若得此心、只此則是西方浄土。何者、浄穢皆在於心。若心浄、見此土則浄。又、若得第一義浄心、則第一義土。然第一義土、法身第一義土、更無有異也。可栖託義、名之為土。無感不応、名為法身。故、仁王経云。三賢十聖住果報、唯仏一人居浄土。若起煩悩倒惑、則此三途穢土。若起四重五逆、則是阿鼻地獄、其身縦広八万由旬。故、浄穢並由心也。

㈡心浄、即仏土浄。仏土者、只由心。心垢故、仏土垢。心浄、仏土浄。百万品心故、有百万品浄土。仏心第一浄故、仏土第一浄。故云。唯仏一人居浄土也。

ここに明らかなように、「浄土方便説」によれば、浄土のみならず穢土までもが心によって作られ「浄穢皆在於心」ということになるのであって、西方極楽浄土だけが唯一の真実の浄土であるということには決してならないのである。ここで、今の「西方極楽浄土だけが唯一の真実の浄土である」という主張を仮りに「浄土真実説」と名づけることにした上で、眼をインドの仏教史に転じてみても、この「浄土真実説」がインドにおいて太い流れを形成したことはなく、むしろ「浄土方便説」の方が仏教の主流を成してきたことを思い知らなければならない。とりわけ、大乗経典と共に隆盛となった仏教は、かつて触れた[16]こともあるように、多仏国土思想や多仏思想を中心に展開してきたわけであるから、西方極楽浄土だけを選び取る「浄土真実説」が厳密な意味では存在せず、ほとんどが「浄土方便説」であったとしても当然のことなのである。ただ、理念的には、両者の対立はありうることになるので、かつて図示したその両者の対立の系列中、「浄土思想」を「浄土真実説」に、「華厳思想」を「浄土方便説」に変えて再度示せば次のごとくになる。

浄土真実説——一仏国土思想——仏国土外在論——「選択」の思想——排他主義
浄土方便説——多仏国土思想——仏国土内在論——「統一」の思想——包括主義

ところで、『華厳経』や『維摩経』を重んじ、更に『解深密経』などを根本に据えながら唯識思想を主唱したヴァス

バンドゥが「浄土方便説」に立っていたことは言うまでもないことであるが、彼の『浄土論』に註釈を試みた曇鸞もまた「浄土方便説」であったことは当然のことである。曇鸞はまた前述のごとく三論の学匠でもあったから、三論教学の大成者でもあった吉蔵が曇鸞を重んじたとしても極自然なのであるが、吉蔵の「心外無別法」という言明に絡んだ最近の奥野光賢氏の考察[17]によって、その意味での曇鸞と吉蔵との関係がかなり具体的に明らかになってきたのではないかと私には思われる。奥野氏のその考察の出発点は、吉蔵の『大乗玄論』の次のような一節[18]である。

唯識論云。唯識無境界。明、山河草木皆是心想、心外無別法。此明、理内一切諸法、依正不二。以依正不二故、衆生有仏性、則草木有仏性。

「心外無別法」なのだから、正報としての衆生も依報としての世界も全ては心から現われる方便にしかすぎないことになり、浄土に関していえば、これが「浄土方便説」となることは言うまでもない。その論拠ともいうべき「心外無別法」の典拠に関して、奥野氏は、智顗の『法華玄義』や『天台小止観』の類似の論述から『大智度論』や『十地経論』へもトレースする一方で、曇鸞の『浄土論註』の「是心是仏者、心外無仏也」をより決定的な典拠とされているのである[19]。しかるに、本稿の課題からすれば、曇鸞のその文言がいかなるコンテクストにおいて用いられているのかがより重要な関心事となる。因みに、彼のその文言が現われるのは、次に示す『観無量寿経』の引用の直後においてなのであるが、まず、その『観無量寿経』の引用の全文[20]を示してみよう。

諸仏如来、是法界身、(遍)入一切衆生心想中。是故、汝等、心想仏時、是心、即是三十二相八十随形好、是心作仏、是心是仏。諸仏正遍知海、従心想生。

仏を含めた全てが「従心想生」なのであれば、『観無量寿経』自体が「浄土方便説」に立っているみたいなものであるが、右の経文についての曇鸞の説明は以下のごとくである[21]。

身名集成。界名事別。如、眼界縁根色空明作意五因縁生、名為眼界、是眼但自行己縁、不行他縁、以事別故、耳鼻等界、亦如是。言「諸仏如来是法界身」者、法界是衆生心法也。以心能生世間出世間一切諸法故、名心為法界。法

界能生諸如来相好身、亦如色等能生眼識、是故、仏身名法界身。是身不行他縁、是故「入一切衆生心想中」。「心想仏時、是心、即是三十二相八十随形好」者、当衆生心想仏時、仏身相好顕現衆生心中也。譬如、水清則色像現、水之与像不一不異、故言、仏相好身即是心想也。「是心作仏」者、言心能作仏也。「是心是仏」者、心外無仏也。譬如、火従木出、火不得離木也、以不離木故、則能焼木、木為火焼、木即為火也。「諸仏正遍知海、従心想生」者、正遍知者、真正如法界而知也。法界無相故、諸仏無知也、以無知故、無不知也、無知而知者、是正遍知也。是知深広不可測量、故譬海也。

この曇鸞の説明によれば、心＝法界[22]から世間も出世間も含めたありとあらゆる法が生ずるわけだから、浄土の三十二相八十随形好をもった仏も所詮はかかる心に現われた方便的なものでしかないことになる。それも「水清則色像現」のごとくなのであるから、心が濁っていれば浄土も仏も現れないことはいうまでもない。しかるに、心清くして現われる仏知が「無知而知」であると言われているのは、僧肇の『般若無知論』の「非有、故知而無知。非無、故無知而知。[23]」などの表現に酷似しているのである。一方、先のような全ての基となる法界相当の心とは、吉蔵の本迹思想でいえば「本」に当るであろうが、その「本」である法身を、吉蔵は『法華玄論』において次のように説明している。[24]

㈢法身栖中道第一義土。如瓔珞所弁。又、如仁王云。三賢十聖住果報、唯仏一人居浄土。又、摂大乗論明、真如即是仏所住土也。晩見法華論、亦明、真如常住為土也。

これは、先に示した吉蔵の引用㈠㈡と同じ考えを示したものと見做すことができる。

以上を考慮すると、吉蔵の「浄土方便説」は、唯心思想と本迹思想という両面から捉えることが可能なように思われるが、以下においては、その両面を吉蔵『観疏』を中心に考察してみることにしたい。

三　吉蔵『観疏』の本迹思想

まず、本迹思想の方を先に取り挙げよう。

『観無量寿経』に対する註釈には、浄土思想史上初めて「浄土真実説」を主張したと見做しうる善導[25]のもの以前には、所謂隋の三大法師の慧遠（五二三―五九二）のもの（以下、慧遠『観疏』と略す）、智顗（五三八―五九七）のもの（以下、智顗『観疏』と略す）、吉蔵『観疏』とが現存し有名であるが、智顗『観疏』の偽撰であることはほとんど定説になったとみてよいので、ここでは特に取り挙げることはしないが、善導が「諸師解」といえば、慧遠を筆頭とする隋の三大法師などの「浄土方便説」的見解を指すことは既に明らかにされているとおり[26]であり、浄土思想史上の諸論点について「浄土方便説」的見解と「浄土真実説」的見解との相違を峻別していくことは極めて肝要なことだと考えられるのである。

吉蔵の「浄土方便説」は、平井俊榮博士によって彼の経典観の特質として指摘された「諸大乗経顕道無異」という立場[27]からみても当然の帰結であるが、それは、吉蔵の中心思想を述べた言葉としてよく引かれる『三論玄義』冒頭の次のような一句[28]とも合致するであろう。

夫適化無方、陶誘非一。考聖心、以息患為主。統教意、以通理為宗。

吉蔵『観疏』もまた、これと全く同じ考え方を、『観無量寿経』と『弥勒下生成仏経』とを比較しながら、次のように述べている[29]。

合商略無量寿観・弥勒二経説。然、考于聖心、以息患為主。統教意、以開道為宗。所以世言、千車共轍、万馬同案。如来出世、亦復如是。欲使衆生同悟一道。但根性非一、故有教門殊致。所以、有此之二経、明両種教化也。無量観、弁十方仏化。弥勒経、明三世仏化。十方仏化、即是横化、三世仏化、即是竪化。（実点とも傍線袴谷）

実傍線は『三論玄義』冒頭の一句と同文であり、点傍線の「開道」は同句中の「通理」と同じ意味であろうが、この「本」ともいうべき「道」や「理」を開き通じたところに「迹」としての「教門殊致」がある。かかる「本迹」は、僧肇の『注維摩詰経』の冒頭に示される「聖応不同。非本無以重跡、非跡無以顕本。本跡雖殊、而不思議一也。[30]」とも同じ構造を採っているはずであるが、事実、吉蔵『観疏』の序[31]は、次のような見事な本迹思想を謳い上げているのである。

夫、法身虚玄、非名相之形。浄刹妙遠、絶浄穢之域。至妙之門、非百是所是、亦非百非所非。真虚之道、非有心之所託、亦非無心之所会。非能非所、是穢亦浄。以不二而二、有本迹之称、存浄穢之教。此是、随縁之意、応物之門。縁既有多種、教亦恒沙莫算。身復非一、土有勝劣不同。或現穢質、令生厭心。或示浄処、使修勝善。是以、思惟夫人（韋提希夫人）遇此悪縁、厭累苦之世、欣勝楽之地。由是、仏現金台、示十方界浄妙之国、令此今縁撰取所楽。夫人情、感安養極楽。如来広説浄土依正勝果正業妙因。故此経以不二為体。

このうちの「非百是所是」とか「非百非所非」とかいう否定を繰返す表現は、曇鸞の『浄土論註』の「非於非者、豈非非之能是乎、蓋無非之曰是也、自是無待復非是也、非是非非、百非之所不喩[32]」に酷似しているが、その整然とした対句によって表わされた本迹思想は、むしろ僧肇由来のそれを見事に構造化して示したものと言えるのである。

さて、右の序に叙せられるような「迹」としての韋提希（思惟）夫人、およびその夫や息子のことは次に見ることにして、まず、この夫人が感ずることとなった安養極楽浄土と阿弥陀仏のことを、吉蔵『観疏』がどう把握しているかを先に見ておくことにしたい。吉蔵『観疏』の「第五明浄土」では、安養世界は報土か応土かという問が出され、それに関する南北の両説が示された後で、吉蔵自身の見解が次のように述べ始められる[33]。

今謂、若就通門為論、無非酬因、可云報土。別門不然。何者、以法蔵菩薩有本迹二門。就迹為論、在凡夫地、以願造土、可云報土。故双巻、対阿難言、成仏已逕十劫、今在無量寿世界。若論本門、此菩薩位居隣極、無更造業、唯是応現依正両報。故双巻云、成仏今時、七宝為地、自然而生、此乃是、願力乍応成仏之時、方始生。

吉蔵は、一般的な立場（通門）や特殊的な立場（別門）であっても「本迹」の「迹」においてであれば、法蔵菩薩が

本願の結果「酬因」の身として正報の阿弥陀仏となりその浄土が依報の報土にほかならないということは認めていたようであるが、究極の「本迹」の立場からすれば、吉蔵は「本」としての法身もしくは真如、「迹」としての応（化）身もしくは応（化）土という、二身説もしくは二土説を採っていたと考えられる。その考えを示したものが右の引用中の主張と思われ、従って、吉蔵にとっては、仮りに報土とは言っても、それはあくまでも応を開いたものにしかすぎないのである。その点は、吉蔵『観疏』の次のような問答体の説明[34]において明らかといえよう。

問。双巻則云応云報土耶。答。此是、応中開応報両土。非是異応別有報土。何者、一往弁土体、謂之為報。於此報土、示種種七宝、為応土也。非是酬因之報故為報土也。若就所化修因往生義為論、可為報土、然所化由因往生応土中也。

このように、吉蔵にとっては、真実の報土や報身というものはありえず、究極的には必ず「本迹」の立場に立って、たとえ極楽浄土や阿弥陀仏であろうとも、真如や法身としての「本」から、応土や応身の「迹」として応現したにすぎないものであるから、そこに往生することを願う韋提希夫人のごときは「迹」のまた「迹」という存在でしかないことになる。ましてや、彼女の夫の頻婆娑羅王や息子の阿闍世王が彼女以上の「迹」であることは言うまでもないことである。しかし、本迹思想からすれば、彼らは真実に悩む人ではなくて「本」なる聖の世界から衆生救済のために悩んでいるような振りをすべく「迹」の世界に踊り出てきたにすぎない。これが吉蔵『観疏』の示す「三聖」という考え方なのである。以下にその一節[35]を示してみよう。

(α)今此経、唯以三聖、発経之主、而偏為思惟夫人感仏説経也。然論三聖之迹、有浅深之殊、論本、意趣無異耳。何者、(イ)頻婆娑羅王、為子所禁密、感於仏、作発経之縁由、証阿那含、所益為少、可為浅矣。(ロ)〔韋提希〕夫人、被害、深懐厭苦、感仏懺悔、正説経之主、所将五百仕女、令発菩提心得往生浄土之記、自身大悟無生法忍、亦得往生安養世界、所益者多、可云深也。(ハ)〔阿闍〕世王、以害父故、生重悔心、将摩訶陀国諸人民等、向拘尸那城、至於仏所、爾時、他方恒沙大衆、如針鋒、処同在聞法、不相妨礙、為一切作逆罪人及四重罪等滅罪之縁由故、所益甚多、

最為深也。
(β)然尋三聖意趣、相与斉等。何者、(イ)若非父王、無有殺父之逆、則無以接作逆之人。(ハ)子若不作逆罪、則父王無有感仏発経之縁由。(ロ)母若不以麨奉王、則不被所禁、以何因縁、使没出得開此経、故宮内現蒙勝益。是以、三聖共為方開経、故云、三聖意趣斉深也。

「三聖之迹」として、(α)(イ)と(β)(イ)の頻婆娑羅王の所益は「可為浅」、(α)(ロ)と(β)(ロ)の韋提希夫人の所益は「可云深」、(α)(ニ)と(β)(ニ)の阿闍世王の所益は「最為深」なのであるが、(β)(イ)(ロ)(ハ)により、三聖の意趣は等しくもあるのである。

もっとも、吉蔵『観疏』ならずとも、韋提希夫人を真実には大菩薩であると見做し彼女は衆生済度のために方便としてこの世に現われたにすぎないとの見方は慧遠『観疏』や智顗『観疏』にも認められる見方であるが[36]、彼女のみならず頻婆娑羅王も阿闍世王も含めた三人が共に「三聖之迹」として扱われるのは吉蔵『観疏』のみであることは充分注目に値することと思われる。それだけ吉蔵の場合には本迹思想が徹底されていると考えられるからである。

四　吉蔵『観疏』の唯心思想

次に、唯心思想の問題に移ることにするが、吉蔵の「浄土方便説」が「浄穢皆在於心」というような唯心思想に由来するものであることは、第二節の引用(一)(二)の説明を通じて大体は示唆しえたのではないかと思う。その唯心思想に立って浄を限りなく真実に近づけていけば、同節の引用(三)に示した『法華玄論』の一節のように、仏が真如に住んでいる状態となり、『仁王経』のいう「唯仏一人居浄土」のごとき浄土となるが、吉蔵の『大乗玄論』[37]によれば、極楽浄土とは、四種浄土中の「凡聖同居土」である。というのも、西方極楽浄土の場合には、「九品往生為凡、復有三乗賢聖也」だからなのであるが、吉蔵『観疏』自体は、その同じ極楽浄土中における果報の浅深勝劣については次のように述べている[38]。

問。此三種善為浄土因、為生三種浄土、亦生一種浄土耶。解云。自有三種善生三種浄土、上品善生上品浄土、中品

善生中品浄土、下品善生下品浄土。自有三品善生一浄土。今此中、明三種善生一浄土。何以知爾。今明三種善生西方弥陀浄土、故知、三種善生一種土也。問。既有三種善因、那得但生一種浄土耶。解云。此三種、雖同生一種浄土、於此浄土中、果報不同、因有浅深、得果亦勝劣。如、此間穢土中衆生、雖同在穢土、而貴賤昇沈不同、生彼国亦爾也。

純然たる唯心思想によれば、人それぞれの心によって浄穢があるわけだから、三種の善があればそれに応じて三種の浄土があるのがむしろ当然のこととなる。しかし、仮りに方便としてではあっても西方極楽浄土が一つであると認められているなら、三種の善を作したそれぞれの人が同じ一つの浄土へ行くことも容認される。ただし、この穢土の場合と同じように、当人の心の持ち様の出来不出来によって浄土における果報の不同があるのは当然のこととされるのである。

唯心思想に基づく「浄土方便説」は必然的にかかる差別主義も齎らすことになるが、この唯心思想は、インドにその淵源を求めれば、言うまでもなく唯識思想に行き着く。しかも、吉蔵には、明らかに唯識思想に基づく「一水四見」[39]的な見解があったのである。その見解の直接的な表明は、吉蔵『観疏』中には明示されていないが、吉蔵の他の著作である『法華玄論』や『浄名玄論』や『大乗玄論』などでは比較的詳しくなされている。左に『法華玄論』によってそれを示せば次のとおりである。[40]

問。経云、一質異見。是何物一質耶。如人見水、如鬼見火、此為是、水質而見火、火質而見水、為、非水非火而見水火耶。

答。浄名華厳、初已広明、此義難解。今略決之、但一質多種、今具詳之。若以一実相為一質、以失実相故、有六道異見。如大経云、是一味薬、随其流処、有六種差別。則其事也。如人見水、則有三塵、鬼見於火、但有色触、皆是倒心所感、故成水火二見也。如、人見恒河為水、鬼見為火、浄穢亦爾。皆是、衆生二業不同、故有二見、実無如此浄穢也。

かくして、この唯心思想に従えば、真実には浄土も穢土もないことになり、真実にあるのはただ「一実相」だけでしかない。この「一実相」が、右の引用においても、吉蔵が好んで用いる『涅槃経（大経）』の「一味薬」に喩えられて

いるのであるが、吉蔵著作中に頻出する「一味薬」については既に平井俊榮博士が注目され[41]、更に松本史朗博士はその「一味薬」の比喩によって指し示されている吉蔵思想の根本構造こそ“dhātu-vāda”にほかならないことを明らかにされたのであった[42]。

吉蔵『観疏』は「一実相」や「一味薬」の語は用いていないものの、そこに示されている構造はやはり共通したものであり、これまで示してきたように「心」をdhātu[43]なる「本」としてそこに「迹」なる浄穢の世界が方便としてのみ展開していくのである。その唯心思想的な「心」の重視は、この所釈の経典である『観無量寿経』の「観」とも絡み合って、吉蔵『観疏』においては、その経名を『中観(論)』に擬えて『無量寿観(経)』と変えるほどに、「観」に対する強調となって現われている[44]。しかも、経名の説明を離れた「観」そのものの説明[45]は次のようになされているのである。

観有両種。一者生滅観、二者無生滅観。此之二観、亦得約二人作、亦得唯是一人。言二人者、即是大小二乗人。小乗則生滅観、大乗則無生観。此就何処、弁之耶。解云。此中論初、以明之、故論云「前於声聞法中、説生滅十二因縁。次為久習行堪受深法者、説不生不滅十二因縁。」如来説之於前、論主釈之、於初二十五品、釈不生不滅大乗観、後両品、釈生滅小乗観。故、生滅無生滅、大小二乗観也。言一人者、大乗具有生滅無生滅二観。

吉蔵が『中論』全二十七品を「大乗観行」を明かす前二十五品と「小乗観行」を明かす後二品とに分けたことは余りにも有名なことであるが[46]、右の「観」の説明はその吉蔵の見解を充分に示している。かかる吉蔵の「観」とは、十二支縁起を「観」じて「一実相」なる「不生不滅」や「無生滅」に収斂してしまえば、それが「大乗観行」だというものである。しかるに、この吉蔵の見解が縁起説否定にほかならず、従ってそれは撥無因果説ともなって終には懺悔滅罪説ともなるということは、既に、松本史朗博士によって充分に論証されていることだと思う[47]。しかも、吉蔵『観疏』の場合には、かかる撥無因果説による懺悔滅罪説が、唯心思想的観行の強調と相俟って、前節でみた「三聖之迹」の罪悪や苦悩が単なる方便として無化されてしまう方向において顕在化しているのである。そういう点を述べている、ほんの一部[48]を次に示してみることにしたい。

〔阿闍世王〕欲開浄土法門。若不害〔父〕王執母、則無由得開此経浄土因果。又欲示大涅槃之力、王身得病。若不聞涅槃経、却後七日、当堕地獄。以聞大経懺悔故、罪得清浄。示経有力用、故害父王也。問。雖後利人開道、有余父母因苦不是。解云。世王既是方便、父母復非実、皆是方便。此不須論。且就事為言者、亦於父母有大利益。（中略）問。父王昔殺人、応堕地獄。云何為人王耶。解云。彼爾時、雖殺仙人、則生怖畏、懺悔罪滅、今得為王。今世王亦爾。殺父王、復懺悔罪得滅。為如此因縁故、殺父執母也。

唯心思想的観行の強調によって、全てが方便として無化されるならば、父を殺し母を捕えることも、容易に父母の利益のためになされたことになってしまうのである。しかも、罪悪もまた非実であり方便でしかないわけだから、懺悔すればそれは容易に無化されるという考えがその背景にはあったことにも注意しておかなければならない。そして、「迹」としての方便において様々なことがもっともらしく機能するためには多少ともマジカルな力（力用・因縁）の働いていることが信じられている必要があるのである。[49]それが吉蔵『観疏』における「感応」の強調になっていると思われるが、ここでは、四句分別されている一段より、ほんの一節[50]のみ引いておくことにしよう。

勝鬘夫人、則生此念時、仏於空中現、韋提希、拝請未挙頭間、釈迦在前、此則亦応亦感。

さて、以上で、吉蔵の「浄土方便説」を、吉蔵『観疏』を中心に、本迹思想と唯心思想という両面から捉えてみたのであるが、浄土思想であるからには「浄土真実説」が本来の立場ではないかと私自身は考えている。しかし、とりわけ我が国においては、第一節でみたように、吉蔵もしくは三論教学による「浄土方便説」が非常に大きな影響力をもってきたのではないかと思う。それだけに、「浄土真実説」の特質を論理的に明らかにしていくためにも、それとは真向から対立するはずの吉蔵もしくは三論教学による「浄土方便説」からは学ぶことが極めて多いと考えるものである。

(1)　(A)は、大正蔵八四巻、一九三頁中、浄土宗全書（以下、浄全）、一五、五八五頁上、(B)は、大正蔵同、一九四頁下、浄全、同、五八七頁下、(C)は、大正蔵同、一九五頁上―中、浄全、同、五八九頁上―五九〇頁上、(D)は、大

正蔵同、一九五頁下—一九六頁上、浄全、同、五九〇頁上—下。引用は、浄全に依る。

（2）大橋俊雄校注『法然・一遍』（日本思想大系10、岩波書店）、二八一頁上、同校注『選択本願念仏集』（岩波文庫）、一七八—一七九頁。

（3）この件に関しては、拙書『法然と明恵——日本仏教思想史序説——』（大蔵出版、一九九八年）を参照されたい。なお、本拙書に対しては、松本史朗「袴谷憲昭著『法然と明恵　日本仏教思想史序説』」『駒沢大学仏教学部論集』第二九号（一九九八年十月、実際の刊行は翌年四月）、四二〇—四七七頁によって厳しい批判がなされているので必ず参照される必要がある。これに対する私の答は、拙稿「法然親鸞研究の未来——松本史朗博士の批判に対する自叙伝的返答——」『駒沢短期大学仏教論集』第五号（一九九九年十月刊行予定）でなされるはずである〔その後、予定どおり刊行され、同、一七五—二二七頁に収録さる〕。

（4）林彦明「往生論註と肇論」『専修学報』第一一号（一九四二年十二月）、四五—五九頁、大西龍峯「浄名玄論釈証(4)——不二之道と一道——」『曹洞宗研究紀要』第一八号（一九八六年十一月）、一〇九—一一一頁、および、一一三頁、註9参照。なお、前者の論文取得については、後者の指示により入手せんとしたところ、奥野光賢氏からそのコピーを頂戴することとなった。記して感謝申し上げたい。

（5）井上光貞『新訂日本浄土教成立史の研究』（山川出版社、一九五六年初版、一九七五年新訂版）、四八—五八頁、伊藤隆寿「智光の撰述書について」『駒沢大学仏教学部論集』第七号（一九七六年十月）、一二三—一四一頁、末木文美士「元興寺智光の生涯と著述」『仏教学』第一四号（一九八二年十月）、四三—六四頁、平井俊榮「南都三論宗史の研究序説」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第四四号（一九八六年三月）、二三—三九頁参照。

（6）「別時意」説の『瑜伽論』までのトレースは、現代の学者としては、向井亮「世親造『浄土論』の背景——「別時意」説との関連から——」『日本仏教学会年報』第四二号（一九七七年三月）、一六一—一七六頁によってもなされているが、この凝然の記載は、恐らくは、良忠『観経玄義分伝通記』、浄全、二、一九三頁下—一九四頁上によったものと思われる。なお、この点を含め、「別時意」の問題については、拙稿「別時意説考」『駒沢短期大学仏教論集』第五号（一九九九年十月刊行予定）を用意するつもりなので参照されたい〔その後、予定どおり刊行され、同、三九—五九頁に収録さる〕。

（7）『続高僧伝』、大正蔵五〇巻、四七〇頁上—下参照。

（8）東大寺三論宗の浄土教については、井上光貞前掲書（前註5）、三八二—四二八頁を参照されたい。

（9）平井俊榮『中国般若思想史研究——吉蔵と三論学派』（春秋社、一九七六年）、三五三—四〇四頁参照。

(10) 村地哲明「嘉祥作に帰せられたる『無量寿義疏』」『大谷学報』第三九巻第一号（一九五九年七月）、二一一―二三頁参照。本論文は、『無量寿義疏』を中心とする他の著作と比較し両者間の相違を指摘することによってその吉蔵真撰を疑ったもので、その手続には私もほぼ首肯できるのであるが、その結果として、この著作を「純正浄土教の先駆」（二九頁）として評価し、その著者を吉蔵以前にまで遡らせようとする（二八頁）結論には今一つ納得しかねるものがある。いずれにせよ、今回の考察においては、その著者性に嫌疑のかかっていることには同意しているので、資料からは外させて頂く。なお、本論文は、偽撰説の件について質した私に対し、奥野光賢氏より、その日（一九九九年四月二十七日）のうちに即答を頂き、しかも直後にコピーによって恵まれたものである。記して深謝の意を表したい。

(11) 吉蔵の浄土観については、平井俊榮『続法華玄論の註釈的研究』（春秋社、一九九六年）、三八三―三九〇頁を参照されたい。なお、次註の吉蔵の諸著作に関する情報は、同、三八九頁、註1によるものである。

(12) (a)は、大正蔵三四巻、四五〇頁中、(b)は、同三五巻、四頁下―五頁上、(c)は、同三八巻、九〇五頁下、(d)は、同三七巻、二四一頁上。なお、(b)中の「聖服幢」は「聖服撞」とあるのを正して示したものである。また、(a)およびその典拠については、平井俊榮前掲書（前註11）、四五〇頁、四五二頁、註14を参照されたい。

(13) この典拠については、拙稿「仏国土思想関連資料および雑記」『駒沢短期大学研究紀要』第二六号（一九九八年三月）、四九―九〇頁（横）参照。なお、かつての私がそうであったように、(a)―(d)中の「阿僧祇品」が章名と捉えられる惧れもあるので敢えて言っておけば、これは固有名詞ではなく、しかもその「品」は「種類」の意味である。

(14) なお、かかる吉蔵の浄土観を善導『観経疏』の浄土観と対比させて論じた勝れた論稿に、池田和貴「『観経』註釈者の思想的相違について――浄土観と凡夫観を中心として――」『駒沢短期大学仏教論集』第三号（一九九七年十月）、一二九―一四〇頁があるので参照されたい。

(15) (一)は、大正蔵三七巻、二四一頁下―二四二頁上、(二)は、同、二四四頁上。両者に共通の『仁王経』の「(三賢十聖住果報)、唯仏一人居浄土」の出典は、大正蔵八巻、八二八頁上である。

(16) 前掲拙稿（前註13）参照。以下に関連させて示した図については、同、七八頁参照。

(17) 奥野光賢「吉蔵教学と『華厳経』をめぐって」鎌田茂雄博士古稀記念会編『華厳学論集』（大蔵出版、一九九七年）、一八三―一八四頁、一八九―一九〇頁、註31、同「吉蔵と草木成仏説」『駒沢短期大学研究紀要』第二七号（一九九九年三月）、一八―二三頁参照。「心外無別法」の典拠についての考察は、前者がより根本的なものである。

(18) 大正蔵四五巻、四〇頁下。

(19) 白状しておくと、私は曇鸞のこの「心外無仏」という言葉を知った時から、そこに禅的な傾向を感じ、この典拠はそのへんの筋を探っていけば容易に見つかるものと非常にラフに考えていた。今回、奥野光賢前掲論文（前註17、とりわけ前者）を読み直してみて、曇鸞のその語句自体に奥野氏が重要な意義を見出されていることを改めて思い知らされた。また、奥野氏は、智顗の『法華玄義』の引用を介して、曇鸞の典拠を、『大智度論』の「三界所有、皆心所作。何以故。随心所念、悉皆得見。以心見仏、以心作仏。心即是仏、心即我身。」（大正蔵二五巻、二七六頁中）にまでトレースできることも示唆されているが、三論に『大智度論』を加えた四論を学んだ曇鸞が、羅什―僧肇の伝統を受けて、『大智度論』の如上の箇所に示されているごとき思想に通暁していたことは大いに考えられることである。なお、唯識文献にも精通していたはずの Lamotte 教授は、その訳著 *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome IV (Louvain, 1976), p.1930 においては、『大智度論』の如上の箇所をただ仏訳するのみにて、それに対する直接の註記等はなんら加えていないが、これに先立つ「諸仏出現に関する主観的な性格」というテーマ提示に因んでは長い註記を施し、その中で「この神秘体験の恩恵に浴する大乗教徒たちは諸仏との邂逅の客観性というものを信じないであろう。三昧から出るや、彼らは、まず最初に、諸仏はどこからも来ず、どこへも行かなかったのだということと、心が及んだ範囲においてでこそ彼らは諸仏を見たのだということとを確認し、そして各々に言う。」(p. 1928) として、上引の『大智度論』中の傍線部分を仏訳で引用している。Lamotte 教授の指摘されるこの唯心思想は、確かに、曇鸞や吉蔵にも継承されているものとは見做しうるのである。

(20) 『仏説観無量寿仏経』、大正蔵一二巻、三四三頁上。なお、中村・早島・紀野訳註『浄土三部経』(下)（岩波文庫）、五八―五九頁、一〇一頁も参照されたい。

(21) 『浄土論註』、大正蔵四〇巻、八三二頁上。なお、『観無量寿経』自体の問題については、そのインド成立説などを含めていろいろあるが、大体のことが、末木文美士「観無量寿経――観仏と往生」『浄土仏教の思想』二（講談社、一九九二年）、一〇―三八頁に手際よくまとめられている。その後のものとしては、Jonathan Silk, "The Composition of the *Guan Wuliangshoufo-jing*: Some Buddhist and Jaina Parallels to Its Narrative Frame", *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 25 (1997), pp. 181–256を参照されたい。

(22) 松本史朗「三論教学の批判的考察――dhātu-vāda としての吉蔵の思想――」『禅思想の批判的研究』（大蔵出版、一九九四年、該当論文初出、一九九〇年）、五四六―五七七頁において、松本博士は吉蔵の思想的特質を"dhātu-vāda"として捉えられたが、そのことは曇鸞の場合にも当て嵌まると思われる。なぜなら、心＝法界としての一なる dhātu から引用

中のごとき多なるdharmaが生じると曇鸞によっても考えられているからである。ここにも曇鸞と吉蔵との親近性を窺い知ることができよう。

(23)　大正蔵四五巻、一五四頁上。これを含めて、『肇論』の検索については、伊藤隆寿編『肇論一字索引』(自性院、一九八五年)を利用させて頂いた。

(24)　大正蔵三四巻、四四一頁下―四四二頁上。また、この箇所については、平井俊榮前掲書(前註11)、三八四―三八五頁参照。典拠は、同、三八九頁、註9、10、12に指摘されているが、『摂大乗論』については「未詳」とある。私の俄か調べでは、大正蔵三一巻、二四九頁下や二五一頁下―二五二頁上などの記述を受けた取意かとも思われるが、正確なことは他日を期したい。なお、『観無量寿経』の「是法界身、入一切衆生心想中。」の句は、吉蔵『観疏』においては、「観有三種」の第一の「観実相法身」の説明(大正蔵三七巻、二三四頁上)中において引用されていることに注意されたい。

(25)　善導の思想については、ジョアキン＝モンテイロ「二種深信の思想的な意味について――善導における如来蔵思想批判――」『同朋大学仏教文化研究所紀要』第一六号(一九九七年一月)、二六五―二八三頁、および、池田和貴前掲論文(前註14)参照。

(26)　「浄土方便説」という呼称を用いているわけではないが、「諸師解」については、藤原了然「嘉祥の浄土教観」『仏教大学研究紀要』第三七号(一九六〇年三月)、一〇頁(『浄土教思想論攷』、一九八〇年、二一六頁に改編再録)を参照されたい。良忠『観経玄義分伝通記』、浄全、二、一六九頁上の記述を中心に考察がなされている。

(27)　平井俊榮前掲書(前註9)、四八二―四九三頁参照。

(28)　大正蔵四五巻、一頁上。

(29)　大正蔵三七巻、二三六頁上、浄全、五、三三〇頁下。

(30)　大正蔵三八巻、三三七頁中。

(31)　大正蔵三七巻、二三三頁中―下、浄全、五、三二五頁上。「思惟夫人」とは韋提希夫人のこと。恐らくは、『観無量寿経』の「唯願、世尊、教我思惟、教我正受」という夫人の願によるものと考えられる。引用中の「撰取」は「選取」の誤りかと思われるが現行本のままとした。なお、この序と『無量寿義疏』のそれとの比較については、藤原了然前掲論文(前註26)、九―一〇頁を参照されたい。

(32)　大正蔵四〇巻、八四一頁中―下。曇鸞のこの箇所と僧肇との類似性については、林彦明前掲論文(前註4)、四七―五〇頁参照。また、松本史朗前掲書評(前註3)、四四三頁でも、具体的なトレースは試みられていないが、これは「三

論学派の影響を受けたもの」とされている。
(33) 大正蔵三七巻、二三五頁上、浄全、五、三二八頁下。
(34) 大正蔵三七巻、二三五頁中、浄全、五、三二八頁下。
(35) 大正蔵三七巻、二三五頁下―二三六頁上、浄全、五、三三〇頁上―下。
(36) 慧遠『観疏』、大正蔵三七巻、一七九頁上、智顗『観疏』、同、一九一頁中参照。なお、この問題は、池田和貴前掲論文(前註14)、一三二頁でも論じられているので参照されたい。
(37) 大正蔵四五巻、六七頁上参照。なお、この問題は、望月信亨「吉蔵の浄土論並に生因説」『中国浄土教教理史』(法蔵館、一九四二年、一九六四年再刊)、一一五―一二〇頁でも論じられているので参照されたい。
(38) 大正蔵三七巻、二四一頁下、浄全、五、三四二頁下―三四三頁上。
(39) 真諦訳『摂大乗論釈』、大正蔵三一巻、二四四頁上―中参照。なお、長尾雅人『摂大乗論 和訳と注解』上(講談社、一九八二年)、三二五―三二九頁、同、下(講談社、一九八七年)、二八二―二八七頁も参照のこと。
(40) 大正蔵三四巻、四四二頁上。平井俊榮前掲書(前註11)、三八六―三八七頁参照。「知見於火」は、『大乗玄論』、大正蔵四五巻、六七頁、二六行「鬼見於火」に従って、「知」を「鬼」に改める。また、吉蔵『観疏』の類似の考えについては、大正蔵三七巻、二三五頁下参照。
(41) 平井俊榮前掲書(前註9)、五三七―五四四頁参照。
(42) 松本史朗前掲論文(前註22)、特に、五四七―五五四頁参照。
(43) 松本史朗博士が吉蔵の思想を“dhātu-vāda”とみることについては前註22を参照されたい。
(44) 吉蔵『観疏』、大正蔵三七巻、二三七頁中―下参照。
(45) 大正蔵三七巻、二三八頁上、浄全、五、三三四頁上―三三五頁上。
(46) 松本史朗前掲論文(前註22)、五七五頁、註43参照。
(47) 松本史朗前掲論文(前註22)、五六四―五七二頁参照。
(48) 大正蔵三七巻、二四〇頁上―中、浄全、五、三三九頁下―三四〇頁上。
(49) 例えば「仏有無量功徳、念仏無量功徳、故得滅無量罪」(二四二頁下)とある。
(50) 大正蔵三七巻、二四〇頁中、浄全、五、三四〇頁上。

(一九九九年五月二十六日)

〔付記〕　ほんの少しなら追加を許して頂けそうなことが判明したので、気になっていた刊本入手の経緯と、その刊本の若干の様子とを、謝辞と共に補足させて頂きたい。実は、大正大学図書館所蔵刊本の写しを、奥野光賢氏が所持されていることを知っていた私は、その閲覧をお願いし、それは今年始めの一月二十九日に実現した。その表紙には、「観経嘉祥大師疏」と記され、所蔵番号「1153/36/1」のラベルが付されている。蔵書印によれば、一九八一年一月二十九日の収蔵である。それは四五枚からなる刊本で、末尾の刊行者欄には、「醍井通　松本屋　大角清兵衛梓行」とある。ただし、四五枚中の七枚目が欠落しているが、その原因が刊本そのものにあるのか写しの過程にあるのかは未だ確認していない。私は前者だと想定しているが、その欠落箇所は、浄全、五でいえば、三二六頁下二行―三二九頁上五行に相当し、しかも、その丁付け記載により、それは浄全の基づいた底本の枚数と全く同じ七枚目であることが分かる。従って、底本を明記していない浄全の底本も同じ版木による刊本と推測できるが、しかし、末尾になると微妙なズレがあるので全く同じ版木によるものとまでは言えない。ただ、それはともかくとして、私個人はこの刊本閲覧によって多大な恩恵を受けた。その機会を与えて下さった奥野光賢氏には、末尾ながら、甚深の謝意を表させて頂きたい。　（一九九九年十月十三日）

〔再付記〕　確か右の「付記」を提出した後の昨年十一月頃だったと思うが、奥野光賢氏とお話をしていて、私が本拙稿を、藤井教公「慧遠と吉蔵――両者の『観無量寿経義疏』を中心として」平井俊榮監修『三論教学の研究』（春秋社、一九九〇年）、三六九―三八八頁のあることをうっかり見落したままで脱稿してしまったことに気がついた。この平井先生監修の御本とは私も深い縁を結ばせて頂いたものなので「うっかり」などということは弁解にもならないのであるが、とにかく、これに気づかせて下さった奥野氏には深く感謝すると共に、後日、その藤井論文を拝読する機会を持つことができたのであった。実際拝読してみて、あまり重複することのない点には一応安堵はしたものの、やはりこれを知った上で執筆していた方が本拙稿自身の説得性も増したのではないかと反省したような次第である。ここに私の不明を深くお詫び申し上げると共に、気づいた若干のことを余白の許す限りで記しておくことにしたい。その藤井論文は、慧遠『観疏』と吉蔵『観疏』とを丁寧に比較検討したもので、後者の「六門」の科文に応じて前者との文言の異同を指摘した非常に有益な研究である。後者のいう「江南」師は特定されていないが、「北地」師とは慧遠を指すと特定されたことは重要と思う。結論としては、細部での相違を超えた両者の思想の近似性の方が強調されているが、私が本拙稿で強調せんとした後者の本迹思想と唯心思想も、藤井論文を参照することによって、吉蔵独自の面が強いことが一層明らかになるかもしれない。　（二〇〇〇年七月二十三日）

吉蔵教学に於ける「観心」について

中嶋　隆藏

一　はじめに

筆者はかつて『大乗玄論』の「仏性義」によりつつ「吉蔵の草木成仏思想」なる小論をまとめたことがある。その折り、「観心」ということにふれて、次のように述べた[1]。

「仏性義」の第五門の「釈名」の章末に「此の中に是無きの故に、当に以て超然として言解の旨を悟り、此の悟れる心を点して以て正因と為すこと有るべし。此の観心に付して、言の述ぶ可きに非ず」と見える。これを手懸かりにすることが許されるならば、「観心」とは、言語など一切の媒介なしに直下に悟得する、ということであろう。かくして、有無や内外など、一切の分別をまったく取り払った平等無二のところで、仏性を把えることができるのは、まさしく、この「観心」をおいて他には無い、と吉蔵は主張していることになる。

吉蔵の草木成仏思想を考察するという問題設定の範囲で言えば、上記の指摘は変更する必要を認めないが、ただ、そこでの考察は、あくまでも『大乗玄論』を通して窺われる吉蔵の草木成仏説の具体的内容を解明し、中国中世に於ける

人間観の一端を探ることが主であり、「観心」ということについても、たまたま草木成仏に言及する引用文中に出てくる限りで言及したに止まって、吉蔵の「観心」についての見解を全面的に考察するというものではなかったのである。更に『大乗玄論』の吉蔵撰述については真偽問題も付き纏っているようである。[2] あれこれ考え併せて吉蔵の「観心」に就いてここに改めて検討する次第である。

二　吉蔵諸著作に見える「観心」

吉蔵（五四九—六二三）の著作は数多く、また現在に伝えられているものも決して少なくない。吉蔵を中心とした中国般若思想史についての歴史的かつ体系的な実証研究の数々を世に問われている平井俊榮氏の見解によれば、吉蔵の代表的著述には、会稽嘉祥寺時代（隋開皇九年四一歳—開皇一七年四九歳）に『二諦義』『法華玄論』があり、揚州慧日道場時代（開皇一七年四九歳—開皇一九年五一歳）に『勝鬘宝窟』『三論玄義』があり、長安日厳寺等諸寺時代（開皇一九年五一歳—唐武徳六年七五歳）に『浄名玄論』『中観論疏』などがある、という。[3]

そこでいささか安易な方法ではあるが、ひとまず平井氏の見解に依拠しつつ、それぞれの時期の代表的著作の中に、「観心」という語彙がどのような文脈の中に見えているのかを確認しておくことから始めよう。

㈠　会稽嘉祥寺時代

『二諦義』（大正蔵四五巻所収）を見ると、「観」に関わるものとして「有見」「空観」「無碍観」「無生滅観」「小乗人折色空観」「大乗人即色空観」「出入観」「二諦並観」「不生不滅不二之観」「不生不滅無所得観」「正観」などという、「観」の多様な在り方への言及が認められる。ただし「観心」の語彙をその文脈の中にもつ文章は全く見えない。

これに対して『法華玄論』（大正蔵三四巻所収）には、「観」に関わって、たとえば「慈忍」と「空観」の「二諦観」

と「空有無碍」の「無碍観」「中道観」という「三観」とか、「中道正観」とか、「二乗浄観」とか、「小乗」の「生滅観」と「大乗」の「無生観」とか、「真観」「波若正観」「無所得観」とか、「世諦観」「真諦観」「非真俗中道観」の三観などへの多様な言及が見られるだけでなく、『二諦義』には全然見えなかった「観心」という語彙を文脈にもつ文章が例は少ないながらも見えている。すなわち「教中為論、明二乗得果已後、在遊観心中、推理既一、教不応三、教若定三、理寧得一」（巻五、大正蔵三四巻、四〇〇頁上）、「凡是衆生有此五、皆名為濁、所以然者、有衆生即衆生濁、有時即劫濁、有生死涅槃凡聖等見、皆名見濁、有所得、生心動念、労役観心、皆煩悩濁、未得法身慧命、即是命濁、以有此五、皆不得一乗浄観、障翳正道、豈非濁耶、要須洗之、観心乃浄」（巻五、同四〇四頁中）、「問、波若是何物法如此最大耶、答、波若是諸菩薩観心、是故一切教、皆明此法」（巻八、同四三三頁上）の三例がそれである。

㈡　揚州慧日道場時代

『三論玄義』（大正蔵四五巻所収）を見ると、たとえば「観有得道」「見空成聖」「空観」「真観」「空有並観」「正観」「二諦観」「用観」「体観」「不二正観」「無得正観」などというように、「観」に関わるさまざまの言及が見えるが、「観心」という表現は見あたらない。ただ「諸法実相、言亡慮絶、未曾真俗、故名之為体、絶諸偏邪、目之為正、故言体正、……因於体正、発生正観、名為体観、藉二諦用、生二諦観、名為用観、故観具二也、観辨於心、為衆生故、如実説体、名為体論、若説於用、名之為用論、故論具二也」（七頁中）「観者直以観辨於心、論宣於口耳」（一三頁中）「三字皆観者、中是義相観、観是心行観、論是名字観」（一三頁下）などとあるのは、「観心」との関わりがあるのかも知れない。

次に『勝鬘宝窟』（大正蔵三七巻所収）を見ると「無生観」「無所観」「平等観」「空平等観」「真諦観」「俗諦観」「入観」「出観」「二諦並観」「二諦観」「中道観」「如来無作諦観」「四十四智観」「無生空平等理観」「菩薩菩提上上智観」「次第観」「無作智観」「諦観」「巧方便観」など、「観」について実に多様な言及が見られ、また、「若能観身壊陰魔、……若能観心壊死魔」（五九頁上）とか「意解境界、顕能観心分斉」（八七頁）とか「観察心自在楽」（八八頁上）など、

「観心」との関わりが窺われるものもあるが、直接「観心」という表現を用いたものは見あたらない。

(三) 長安時代

『浄名玄論』(大正蔵三八巻所収)には、「観」について、「生滅観」「中観」「実相観」「不二観」「義相観」「心行観」「名字観」「正観」「空観」「三乗同観」「三乗不同観」「般若観」「静観」「二智中観」「逆観」「順観」「四十四観」「菩薩観」「無依正観」などの多様な言及が見られるだけでなく、直接「観心」を問題にする文章が幾つか有る。すなわち「昔在江南、著法華玄論、已略明二智、但此義既為衆聖観心、法身父母、必須精究、故重論之」(巻四、八七六頁中)、「初観心未妙、故但能照空、既転精巧、即知空亦空、既知空亦空、而不壊仮名、即能渉有、始終論之、猶是一慧、約巧未巧、故分権実」(巻四、八七八頁下)、「以有煩悩、不得了悟、本自無生、故有生滅、若無煩悩、即悟観心、本自無生、即是無為、不言転有為般若、故成無為也」(巻四、八八〇頁下)、「権実是至人之観心、真俗為衆聖之妙境、上已略明二慧、今須論真俗、真俗之本若成、権実之末自正」(巻六、八九一頁下)の四例が、それである。

一方、『中観論疏』(大正蔵四二巻所収)を見ると、「観」について、「中道正観」「正観」「下智観」「中智観」「上智観」「上上智観」「不浄観」「慈悲観」「因縁観」「無生観」「無所得観」「二慧正観」「唯一正観」「不動観」「生滅観」「無生滅観」「八行観」「声聞観」「菩薩観」「如実観」「事観」「理観」「不二観」「並観」「諦観」「波若実観」「不生不滅中道正観」「実観」「十六諦観」「十六諦無我観」「実相観」「無我観」「三乗観」「大乗観」「小乗観」「真観」「順観」「逆観」「空観」「小乗観行」「大乗観行」「一乗観行」などというように、その言及がまことに多種多様であるだけでなく、「観心」そのものへの言及も一二に止まらない。「中諸仏菩薩所行之道、観謂諸仏菩薩能観之心、諸仏観辨於心、宣之於口、秤之為経、菩薩観辨於心、宣之於口、目之為論」(巻一本、二頁上)とか、「一切有所得人、生心動念即是生、欲滅煩悩即是滅、謂己身無常為断、有常住可求為常、真諦無相為一、世諦万像不同為異、従無明流来為来、返本還原出去為出、裁起一念、心即具此八種顛倒、今一一歴心、観此無従、令一切有所得心、畢竟清浄」(巻二末、三二頁中)などは必ずしも直接的な

ものではないが、「今明、裁起一念、作於生解、心謂有此生、復起於生心、即是有所得、故名為性也、若聞生謂生是滅生、名為因縁生、而遂作因縁解、即成因縁病、須破此因縁、故破仮実、須望観心、精密投之、不爾還成旧義」（巻二本、二五頁中）、「師又云、凡有所説、皆為息病、病息則語尽、如雹摧草、草死而雹消、不得復守言作解、守言作解、還復成病、無得解脱、師云、以観心発言、即言不動観、言不動観、竟何嘗言、師又云、寄言以顕道、実無言可寄、即知言不異道既無言可寄、何道可寄言、即心下一無所依、若復依此無所依、即無依還是依」（巻二本、二七頁中）、「歴法次第、令此観心、於一切法、通徹無碍」（巻四、五三頁上）、「以聖人於観心中、如理而説、故説可信、若無言説破汝何由悟耶」（巻九本、一三七頁下）の四例などは、明らかに熟した用語としての「観心」を用いた文章である。

なお、「観心」ではないが、「然此十条釈八不、一一皆須将自心来承取之、如破仮実二生、前須自看己心、若見此身心有実生実滅、即是実病、求之無従、故自実病得差、……若自心中聞説因縁、即作因縁仮解、成因縁病、以検仮生無縦迹処所。仮病即差、……所以常須看心、作此釈者、不違三世仏、真龍樹門人矣」（巻二末、三一頁下）というように「看心」という言葉が見えており、『楞伽師資記』など初期禅宗関係資料に見える「看心」の問題を考える上で注意される。(4)

以上、吉蔵の著作のうち、会稽嘉祥寺時代、揚州慧日道場時代、長安日厳等諸寺時代の三時期に於ける代表的著作中に、「観」についての言及がどのように見え、とりわけ「観心」という語彙がどれだけ登場し、それがどのような文脈の中に置かれているのかを確認してみたわけである。その結果、「観心」という用語が、会稽時代の代表的著作二種のうち、著作時期が先行するとされる『二諦義』にはみえないものの、成立がやや遅いとされる『法華玄論』には見えること、しかし、揚州時代の代表的著作である『三論玄義』『勝鬘宝窟』には、それらのいずれにも見えないこと、だが、長安時代の代表的著作のうち初期のものである『浄名玄論』やそれより十年近く遅い完成かと目される『中観論疏』のいずれにも見えること、が事実として確認できたわけである。

三　吉蔵著作に見える「観心」の意味

ここで先の調査で所在が確認された「観心」の意味するところを、それぞれの文脈に即して検討しよう。

㈠『法華玄論』所見の三例

まず「教中為論、明二乗得果已後、在遊観心中、推理既一、教不応三、教若定三、理寧得一」であるが、これは、たとい二乗であれ仏果を得た後は、その「観心」なる状態に於いて「理」が一であることを推量できるのであるから、「教」も当然三である筈はなく一である、ということであるらしく、とすれば、ここに見える「観心」とは、仏果を得た後における事物に対する真実の見方を指しての表現ということになる。

次の「若通而為言、凡是衆生有此五、皆名為濁、所以然者、有衆生即衆生濁、有時即劫濁、有生死涅槃凡聖等見皆名見濁、有所得生心動念労役観心皆煩悩濁、未得法身慧命即命濁、以有此五、皆不得一乗浄観、障翳正道、豈非濁耶、要須洗之、観心乃浄」というのは、いわゆる五濁を説明するもので、煩悩濁とは、物事に対して些かなりとも実体視するところ、必ずや心が生まれ念が動き「観心」を労役することである、と説明し、さらに五濁を洗い落とすならば「観心」に些かの汚れも無くなる、と説くもののようであるが、とすれば、ここに見える「観心」とは、仏果を得て初めて実現される「観心」というものではなく、まだ仏果を得ておらず従って洗い落とすべき汚濁をまだ残している衆生に於ける「観心」であるらしい。衆生に於ける「観心」は、労役されることがあるが、濁を洗除することで清浄になり得るものだという、「観心」にはいわば浅から深へ狭から広へという進展の過程があるとの見解がここから窺えるであろう。

第三の例である「波若是諸仏菩薩観心」は、波若は仏や菩薩に於ける「観心」であるということであろうが、この言明は、「観心」といっても仏や菩薩だけに特有なものではなく、主体の境涯の違いに応じてそのあり方は一様ではない

ことを示すもので、先の第二の例に基づく推測の妥当性を改めて確認させてくれるものである。

(二)『浄名玄論』所見の四例

先ず「昔在江南、著法華玄論、已略明二智、但此義既為衆聖観心、法身父母、必須精究、故重論之」であるが、これは、権実の二智こそ法身を生み出す父母であり、衆聖に於ける「観心」だ、というものである。ここには、衆聖に於ける「観心」の具体的内容が権実の二智であることが示されている。

次に第二の例である「初観心未妙、故但能照空、既転精巧、即知空亦空、既知空亦空、而不壊仮名、即能渉有、始終論之、猶是一慧、約巧未巧、故分権実」では、「観心」と言っても巧と未巧の相違があり、有と空とへの対処の仕方に相違が生じ、それ故に権と実とが分けられる、ことが明らかにされているが、これまた、主体の境涯の違いに応じた「観心」の多様なあり方があることを示すものである。

第三の例「以有煩悩、不得了悟、本自無生、故有生滅、若無煩悩、即悟観心、本自無生、即是無為、不言転有為般若、故成無為也」は、あらゆる煩悩が無くなれば、「観心」と言っても、それはもともと無生であり無為であると悟る、というものであるらしく、「観心」はあくまでも煩悩を無くすという目的を実現する手段に過ぎず、目的達成の境涯に於いてはもともと存在しないものと知られるものである、とされる。

最後の「権実是至人之観心、真俗為衆聖之妙境、上已略明二慧、今須論真俗、真俗之本若成、権実之末自正」は、「衆聖」が「至人」、「二智」が「二慧」に言い換えられているものの、第一の例に見たものと恐らくは同様のものであろうが、ここで注意されるのは、「真俗之本若成、権実之末自正」ということである。すなわち真俗二諦を根本とし権実二智を枝末と見る考えであるが、二諦の如何なるものであるかが十全に了解されるとき二智の十全なる働きが実現されるということで、二諦の了解が不十分であれば二智の働きも不十分なものに止まらざるを得ない、というものであろう。「観心」の具体的内容が、権実二智である以上、二諦への了解の程度によって「観心」のあり方に種々の相違が出

てくるわけである。

㈢『中観論疏』所見の四例

第一の「今明、裁起一念、作於生解、心謂有此生、復起於生心、即是有所得、故名為性也、若聞生謂生是滅生、名為因縁生、而遂作因縁解、即成因縁病、須破此因縁、故破仮実、須望観心、精密投之、不爾還成旧義」は、物事のあり方に対するあらゆる次元の見方のどれにも囚われてはならないことを説くものだが、「観心」こそがそうしたあり方を実現する手段に他ならないことを示すものであろう。

第二の例「師又云、凡有所説、皆為息病、病息則語尽、如雹摧草、草死而雹消、不得復守言作解、守言作解、還復成病、無得解脱、師云、以観心発言、即言不動観、言不動観、竟何嘗言、師又云、寄言以顕道、実無言可寄、即知言不異道既無言可寄、何道可寄言、即心下一無所依、若復依此無所依、即無依還是依」は、吉蔵自身の所説ではなく、彼が先師の言葉として引くもので、吉蔵が金陵での修学時代に既に「観心」についての説法に接していたことを窺わせるものであるが、これまた、第一の例と同様で、いずれの所説も病いを息める為の手段に過ぎないと心得て、それらのいずれにも囚われてはならず、「観心」に基づく発言とてもとより例外ではない、とするものであろう。「観心」とても目的が達成されたところで実現される究極の境涯を意味するものではなく、目的を成就する手段に過ぎないというのである。

第三の「歴法次第、令此観心、於一切法、通徹無碍」は、物事をとらえるあらゆる次元に順次「観心」という手段を徹底してゆきわたらせる、ということのようであるが、これは、「観心」と言っても一様ではなく多様な次元があることを示すものであろう。

第四の例「以聖人於観心中、如理而説、故説可信、若無言説破汝、何由悟耶」は、聖人が「観心」に於いて言説によって邪説を破るとするものであるが、ここの「観心」も目的としてのそれではなく、手段としてのそれであること、言うまでもない。

以上、「観心」という語彙が散見する『法華玄論』『浄名玄論』『中観論疏』について、それらに見える諸例を見てきたわけである。これら諸例に依る限り、吉蔵が「観心」の語彙を用いて表そうとするところは、ほぼ次のようなものであろう。

「何らかの煩悩がある主体それぞれが、それぞれの境涯に応じて煩悩無き境涯である仏果を成就すべく、不可欠最適の手段として権実二智をそれぞれの境涯に応じて働かせ物事を如実に了解しようとすること」

「観心」についてのこうした考えは、三書にほぼ共通している。三書成立の時期が平井氏が考えるとおりであれば、吉蔵の「観心」に対する考えには、時期の前後、場所の南北による変化は見受けられないとしてよいであろう。ただし、こう考えた場合、分からないのは、会稽時代の『二諦義』や揚州時代の『三論玄義』『勝鬘宝窟』に「観心」の語彙が見えないのは何故か、ということである。これら三書にも「観」に関わる多様な言及が見えるだけに、何とも不思議なことである。

この疑問の解決に役立つかどうか些かおぼつかないが、一つ気になるのは、『二諦義』に「空有権実二智、十方三世諸仏法身父母」（巻下、一一四頁下）と見えるのと『浄名玄論』に「昔在江南、著法華玄論、已略明二智、但此義既為衆聖観心、法身父母、必須精究、故重論之」と見えるのとの間に認められる表現上の相違である。いずれも二智が法身を生み出す父母であることを言明するものだが、前者には「観心」の語彙が無いのに、後者には「観心」の語彙が付け加えられているのである。このことが果たして、吉蔵の思想の変化を意味するものかどうか、確認するすべはないが、平井氏が指摘するように、二諦の説明において、三重二諦説を展開するものに『二諦義』『法華玄論』があり、四重二諦説を展開するものに『中観論疏』『大乗玄論』があるというのであれば[5]、「観心」についても、これを自覚的には問題にしなかった時期と自覚的に言及する時期とがあったと見ることはできないであろうか。

もし、そうした変化があったとした場合、先ず考えられるのは、同じく会稽時代と言ってもほぼ九年間あるというこ

とである。平井氏によれば、その間に於ける『二諦義』の成立と『法華玄論』の成立との間に、二諦について論ずるに際して、有無二諦から有空二諦へという用語上の変化が認められるというのであるから[6]、それと同様に、「観心」を問題にしない立場から自覚的に取りあげる立場への変化も認められるのではないか、ということであろう。

しかし又、こう考えた場合にも、「観心」への言及が会稽時代の『法華玄論』には見えるのに、それに連続し且つきわめて短期に終わった揚州時代の『三論玄義』『勝鬘宝窟』には全然見えないのはなぜか、揚州時代に一旦消滅した関心が長安時代になって再び起こってくるのはなぜか、という問題は依然として残るであろう。解決困難な問題である。

ちなみに吉蔵の事跡を見ると[7]、出家以後、陳の都金陵で過ごすことほぼ三十年、隋が陳を滅ぼして天下を統一して以後、南下して会稽で過ごすこと約九年、その後、北上して揚州で過ごすこと一、二年、いずれにしてもここまでは江南での生活である。以後、再び北地（長安）へ移動し、その地で過ごすことほぼ二十年の後、世を去ったという。

このような吉蔵の事跡に思いを致すならば、若年、金陵での従学時代に先師から既に耳にしていたものの『二諦義』その他の会稽揚州時代の著作で言及することがなかった「観心」について、これを改めて自己の問題として意識するようになったのは実は長安へ移動してから後のことであり、会稽時代の『法華玄論』に「観心」への言及が見えるのは、長安時代に於ける『法華玄論』への随時の修訂増補に拠るのではないか、という推測も強ち無理ではないように思われてくる。もとより確かな根拠があるわけではなく、上記のような不可解な事実から生まれる疑問の解明を求めての憶測である。

四　観中道の多様性

「観心」といっても決して一様ではなく、主体が今在る境涯の相異に応じて多様な在り方をとるものであることは、上に見てきたところであるが、実は、こうした考えを別の角度から裏付けていると認められる言及が長安時代の著作に

は確かに有るのである。たとえば、『浄名玄論』の不二之理あるいは不二之法門に対する了解に三階があるという説がそれであり、『中観論疏』の中道を観ることについて四種の「観」があるという言及である。

『浄名玄論』には、「不二の理」を了解する深浅に応じて「三階」の論が説かれるとして、「大論不二、凡有三品、一、衆人言於不二、未明不二無言、所謂下也、二、文殊雖明不二無言、而猶言於無言、所謂中也、三、浄名□黙鑑不二無言、而能無言於無言、所謂上也」と言い、また「衆人雖言於理、未明至理之無言、即未詣理也、文殊雖唱理無言、而猶言於至理、亦未称理、浄名鑑理無言、而能無言於理、始詣理也、以如理無言、故能無言而言、称理無像、故能無像而像、衆人未能如理無言、安能無言而言、未能如理無像、安能無像而像、故文殊之言浅、浄名之黙深、三階之論、意彰於此」と言う（巻一、八五三頁中下）。また「不二法門」が興ったのは如何なる病を治すためか、との問いに答える形で、「総而言之、為泯生心動念、令悟無得無依、故生死以取相為原、涅槃以無著為本、約人不同、総為三類、一凡夫之惑、二小乗労累、三菩薩煩悩、凡夫之惑、所謂愛見、……故此門云、我所為二、知此二不二、名入不二門、謂破見也、眼色為二、知眼本空、不生貪染、則破愛也、小乗之流、無漏解生、滅愛見、此生滅観、謂二乗煩悩、故今門云、生滅為二、惑本不生、今亦無滅、名入不二法門、三者菩薩之人、謂声聞為小心、菩薩行大道、……捨小取大、名菩薩煩悩、故今門云、声聞心菩薩心為二、達此二無二、名入不二門」と言う（同、八五四頁下）。

不二の理を了解する在り方に三品があるとする文章と不二の門を教示される対象に三類があるとする文章とでは、三品と三類との間に食い違いがあるが、相互に対照してみると、先ず、不二門を教示されるべき対象の三類それぞれの後ろに不二の理を了解する在り方の三品それぞれが位置づけられる、という関係に在るように認められる。それはともかくも、注意されることは、不二之理を了解する在り方に三品有るとされるにしろ、不二之門を教示すべき対象に三類有るとされるにしろ、それらに於いて一貫して了解されるべき理は「不二」という「理」であり、共通して教示されるべき門は「不二」という「門」であって、これを逆に見れば、「不二之理」を了解すると言っても三品というような多様な了解があり、「不二之門」を教示すると言っても三類というような多様な教示がある、ということであろう。不二之

理は様々なる了解の中でもっとも深厚高遠な了解に於いて初めてその対象として出現するものであるとか、不二之門は様々なる境涯に在る者の中でもっとも高次の境涯に在る者にして初めて教示されるものであるとか言うのでは全くなく、まさしく、凡夫、小乗、菩薩という境涯を異にする三類の人間それぞれに対して不二之門は教示されており、不二之門を教示された下智、中智、上智という三品の人間はそれぞれの境涯に応じて不二之理を了解すると言うのである。

一方、『中観論疏』には、「中道仏性」である「八不」を見失う者に四種あり、「八不」を了得する者に四種あり、としている。先ず、「八不」を見失う者とは「一者、迷失八不、故有六道紛然、……即是失中道仏性、成六道味、八不即是中道仏性也、二者、諸外道等、求此一道、而不能得、故成九十六種、……三者、二乗之人、封執諸法、決定有生、聞説無生、信不信受、……四者、学大乗人、聞畢竟空、遂成断見、失於罪福、又無二諦」(巻一本、九頁下)の四種であり、一方、「八不」を了得する者とは「如涅槃云、観中道者、凡有四種、下智観故、得声聞菩提、中智観故、得縁覚菩提、上智観故、得菩薩菩提、上上智観故、得諸仏菩提」(同、九頁下)の四種であるというが、これまた、見失う者四種にしろ了得する者四種にしろ、いずれも「中道仏性」もしくは「中道」であるところの「八不」がその対象である点では変わりはなく、「八不」を見失う在り方、「八不」を了得する在り方がその境涯の多様なるに応じて多様であるというのである。

以上に見られる考えを下地にして、「観心」の問題を振り返るならば、「観心」が、それぞれ境涯を異にする主体が、それぞれ異なる境涯においてものごとの真実の在り方をどう了解するかということを意味するものであることが納得されるであろう。五濁に染汚された衆生においてはその「観心」が「労役」され、五濁を洗除すれば「観心」が清浄になると言われ、初期には「観心」がまだ「妙」でないため空を照らすだけだが次第に精巧になると空も空であることが分かり仮有とも無碍に関わるようになると言われ、般若こそが菩薩の「観心」であり二智は衆聖の「観心」であると言

われることも、「観心」の意味を上のように理解することで、矛盾無く受け取ることができるわけである。ここに至って、『大乗玄論』の草木成仏説中に見えた「観心」は、吉蔵の所謂観心で意味するところの全体ではなく、全体の一部であることが確認されたようである。

五　天台智顗の観心説

ところで「観心」と言えば、人によっては、唐代中期の禅宗に於ける『観心論』[8]を想起するかも知れない。しかし、吉蔵が活躍した時代、なんらかの思想的交渉のあった人物ということになれば、やはり天台智顗のことが思い浮かべられるであろう。その講述を弟子の灌頂が記録整理したと伝えられる『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』のいわゆる天台三大部に「観心」の語彙が頻出し、『観心論』と題する書物も彼の講述であると言われるように[9]、その教学上に於ける「観心」の重要性が周知のものとなっているからである。

さて、智顗が「観心」を、どう説明しているか、その文証を求めるとなれば、文献成立上の複雑な問題があるとはいうものの、やはり拠るべきは三大部であろう。

『法華玄義』（大正蔵三三巻所収）の開頭部分の「明観心」に「心本無名、亦無無名、心名不生、亦復不滅、心即実相、初観為因、観成為果、以観心故、悪覚不起、心数塵労、若同若異、皆被化而転、是為観心」（巻一上、六八五頁下）という一文があり、また「以心観心、由能観心、有所観境、以観契境故、従心得解脱、若一心得解脱、能令一切数皆得解脱故」（同）という文章も見える。

これらは、心を、もともと無名とも無名でないとも言えず不生とも不滅とも名付けられるもので実相に他ならないとした上で、実相そのものの心を心において如実に観察することこそが邪悪な知覚を生起させず心の働きに基づくあらゆ

る心の迷いを教化し心の解脱を実現し仏果へと転ずるのであり、心によって心の在り様の全体を如実に観察しようとすることを「観心」と称することを説いているとしてよいであろう。

また「観心者、本妙長遠、豈可観心、雖不即是、亦不離心、何者、仏如衆生如、一如無二如、仏既観心、得此本妙、迹用広大、不可称説、我如如仏如、亦當観心、出此大利、亦願我如速如仏如」（巻七下、七七一頁中）と見える。

これは、心の在り様の全体は不可思議で「観心」の働きを超えたもので、「観心」によって心の在り様の全体を如実に観察しきれるわけではないが、しかし心の在り様の全体を離れて「観心」があるわけではなく、「観心」によってこそ初めて心の在り様の全体を実現できるのであり、この「観心」こそが我心を仏心へ同一化することを可能にするということを説くものであろう。

さらに「初観心不見心理、更修彷彿、乃至相似真実、即理微発、心含涌泉者、心具諸法、障故不流、如土石圧泉、去壅涌溜、若不観心、心闇不明、所説不長、若観心明徹、則宣弁無方、流溢難尽、豈非語涌泉、若不観心、行則有間、以観心故、念念相続、翻六蔽成六度、六度摂一切行、……若観心、得正語離邪倒説、観心正則免邪行、心無見著、則入正理、事行如縄、理行如墨、弾愛見木、成正法器也」（巻八上、七七八頁中）という。

これは、主体それぞれのあらゆる心身活動をして邪を離れ正へと向かわせるのはまさしく「観心」に他ならず、また、こうした「観心」には漸次の進展深化がある、と説くものであろう。

『摩訶止観』（大正蔵四六巻所収）にも当然ながら「観心」への言及が少なくないが、とりわけ注意されるのは、「観心具十法門、一、観不思議境、二、起慈悲心、三、巧安止観、四、破法遍、五、識通塞、六、修道品、七、対治助開、八、知次位、九、能安忍、十、無法愛也、既自達妙境、即起誓悲他、次作行填願、願行既巧、破無不偏、偏破之中、精識通塞、令道品進行、又用助開道、道中之位、己他皆識、安忍内外栄辱、莫著中道法愛、故得疾入菩薩位」（巻五上、五二頁中）以下、巻五以下巻七に至る三巻を費やして、「観心」に具わる「十法門」について詳述していることである。

ここには「観心」を実践し尽くして不思議境を観察できるようになった境涯に達し得たものに成就される心の十全なる働きが十法門として順次に実現されていくことが示されている。

いわゆる天台三大部は、智顗の講述をそのまま灌頂が筆録整理したものではなく、灌頂の手で大幅な修正変改が加えられている可能性が否定できないとすれば[10]、以上の材料からすぐ智顗の「観心」説を云々することはいかにも危険だが、『摩訶止観』巻一に「智者観心論」と引用されるように智顗に『観心論』なる専論があったことは事実であろうから、三大部のそれぞれに「観心」に関するかなり立ち入った言及があっても不思議はないわけである。肯定否定いずれにも積極的材料もないので、灌頂の筆録整理をへてはいるものの、ひとまず智顗のものだ、と見ておいて問題はないであろう。

六　結びに代えて

現存する著作を見る限り、吉蔵が、智顗のように「観心」について定義的説明を試みたり、詳細な論述を展開したりしたことは、無い様である。その点からすれば、「観心」は吉蔵の教学の中で一つの論として重要な構成要素としての位置を与えられていなかったと認められる。「観心」の問題についての智顗と吉蔵との間に認められる大きな違いである。主題として考察の対象に取り上げられなかった所以であろう[11]。

しかしながら、吉蔵が、その究極の境地を「縁観倶寂」に観る「無得正観」の教学に於いて、主体それぞれが今在る境涯に於いて仏果を実現するための必須の方法として「観心」を主張したことは、確かなことである。五一歳以後七一歳で没するまでの二〇年間住んだ長安で著された『浄名玄論』や『中観論疏』などのあちこちに「観心」という語彙が重要な意味を担わされて出てくることが、それをはっきりと示している。

四一歳から四九歳までを過ごした会稽での著作『法華玄論』にも「観心」の語彙は見えるが、しかし、同じく会稽時代のものだが『法華玄論』に先行するとされる『二諦義』や四九歳から五一歳まで過ごした揚州での著作『勝鬘宝窟』『三論玄義』にも、「観心」の語彙が全然見えないという事実は、たとい金陵での修学時代に先師から「観心」についての説法を耳にしたことはあっても、自らの教学の中にそれを自覚的に取り込むようになったのはあるいは長安時代になってからのことで、『法華玄論』中に見えるのは、もしかすると後に於ける修訂補充の結果によるのではないかとの推測を逞しくさせる。

ところで、吉蔵が彼に先行する智顗の教学から如何なる影響を受けたかは天台三大部の成立問題との絡みで考察困難な問題であるが、智顗が世を去って暫く後の長安時代の著作になって頻りに「観心」の主張が出てくるのが注意される。金陵時代に於いて既に先師から「観心」に関わる説法を耳にし、また金陵や会稽時代に智顗の講述を何らかの形で耳目にすることがあったとしても、現存著作でもっとも早い成立とされる『二諦義』や揚州時代の『勝鬘宝窟』『三論玄義』にはまるで見えなかった「観心」の文字が、長安時代の『浄名玄論』や『中観論疏』になると頻りに見えてくること、これが問題なのである。ここに智顗の教学に対する吉蔵の受容の姿勢を見ることができる様に思われるがどうであろうか、検討に値する問題であろう。

(1) 金谷治氏編『中国における人間性の探究』所収拙稿「吉蔵の草木成仏思想」三九五、三九六頁。
(2) 平井俊榮氏『中国般若思想史研究』第二部第一章「吉蔵の著作」第一節「現存著作の大綱」三五六頁。
(3) 平井氏前掲書、第二部第一章「吉蔵の著作」第二節「撰述の前後関係」三七七頁。
(4) 『楞伽師資記』道信条に「亦不看心」「或可諦看心」(大正蔵八五巻、一二八七頁中)などと見える。
(5) 平井氏前掲書、第二部第一章「吉蔵の著作」第二節「撰述の前後関係」三六九頁。
(6) 平井氏前掲書、第二部第一章「吉蔵の著作」第二節「撰述の前後関係」に「『二諦義』と『法華玄論』とでは、いずれが先か、相互に出入は見られないものの、……同じ「三重二諦」を説いていても、前者では「有と無」が……対立概念

を構成しているのに対して、後者では「有と空」によってそれが提示され……『中観論疏』や『大乗玄論』でも同様である。……したがって『二諦義』の撰述は『法華玄論』にも先行するものであろう」という（三六九頁）。

(7) 『続高僧伝』巻一一（大正蔵五〇巻、五一三頁下—五一五頁上）。平井氏前掲書、第二篇「吉蔵における三論教学の思想史的研究」序章「嘉祥大師吉蔵伝」は『続高僧伝』に拠り、また金倉円照氏、横超慧日氏他の研究を踏まえ、同時に関連文献を精査して構成されたものである。

(8) 菩提達磨の『破相論』あるいは『観心破相論』として伝えられてきたものが敦煌発見の同一文書によって実は元来『観心論』と称されるものであることが知られ、また神尾弌春氏が『一切経音義』の記載によりその作者が神秀であることを明らかにしている。ただ鈴木大拙氏は同意していないようであり、伊藤晶氏も「『観心論』神秀著作説の再検討」（『集刊東洋学』八〇号）で、『一切経音義』の記載はともかくも関連資料を多角的に検討する限り作者を神秀と断定することはできないのではないか、としている。なお西口芳男氏に「敦煌写本七種対照『観心論』」（『禅学研究』七四号）がある。

(9) 玉城康四郎氏『心把捉の展開』は、本論第二章「智顗における心把捉の主体性と超越性」第二節「心法と衆生法との関係」で、『六妙法門』に拠り、「実相の一究竟道の体解」の「肯定的表現」を示すものとして「観心」を理解し、「第八の観心六妙門において、最初、心が一切諸法の中心主体であったものが、観心の進むにつれて、心の主体性が虚空の如く解消し、無名無相、すべての形成的なものが雲散霧消して能所不可得となり、しかも最後の観心において、了了として一切法を分別しつつ、一切法に無著となって、……第九の円観六妙門に至っているのである」（二七五頁）という。寡聞にして天台智顗研究の現状は分からないが、恐らく智顗の「観心」論を真っ正面から考察した数少ない研究の一つであろう。

新田雅章氏『天台実相論の研究』は、智顗の生涯に於ける実相論の形成過程を追跡したものである。その思想形成の第二期以降、いわゆる「観心論」が実相論の核心に据えられ、それを基調としつつ更に第三期の三観三諦説、第四期の一心三観円融三諦説、第五期の一実諦説へと展開する、という見解はともかくとしても、「観心」の語彙・定義を『法華三昧懺儀』の「坐禅実相正観方法」の一段に求めているかに見える（一五四頁）のは理解しがたい。『法華三昧懺儀』の当該箇所（大正蔵四六巻、九五四頁上）には、もちろん「現在一念妄心」の如実相を観るべきことが説かれているが、文中断り無しに引かれる『観普賢菩薩行法経』にも、『法華三昧懺儀』のどこにも「観心」なる語彙は見えない。後に「観心」に確立する考え方があることと、それが言葉として確立し主張されることとは、自ずから別問題で、形成過程を問題にする以上ゆるがせにはできまい。

佐藤哲英氏『天台大師の研究』第四章「天台智顗の生涯」第七節「維摩疏の述作と観心論の口授」に、「本書が遺言的性格をもって語られたことが知られる。また灌頂と普明とが晋王に智顗の遺書を奉呈するため揚州に出かけたとき、観心論が浄名疏と共に献上された事実からも、智顗没後の天台教団で本書が重視されていたことが知られ、灌頂の観心論疏五巻が比較的早く作られたことも、かかる事情によるものであろう」(六三、六四頁)と見える。『観心論』(大正蔵四六巻所収)には、正法を求めるすべての者にとって「観心」こそがそのすべての修道と成果とを保証するものであることが説かれ、自生心の多様な在り方を隈無く観て滞碍無きことこそ六種の即において観行に入ることであると説かれている。

(10) 佐藤哲英氏『天台大師の研究』第三篇「天台三大部の研究」第一章第一節に、「智顗の大成せる天台教学は法華経に根抵をおいているので、この法華経に対する妙解は法華玄義と法華文句の上に見られ、法華経に対する妙行は摩訶止観の上に示されている。……この……講説を聴いて詳細な筆録を残したのは章安尊者灌頂であった。……この聴記本……が現存していたならば、智顗の思想や学説が極めて素朴な形で把握できたと思われる。……現行の三大部は……灌頂の聴記のままではなく、その後……、灌頂は再三再四これらに修治添削の筆を加えて完成された……。……摩訶止観に第一本、第二本、第三本と呼ばれる三段階があり、……法華玄義は比較的早く現行の形態が完成した……が、……灌頂修治の跡がないとはしない……法華文句……は灌頂が六十九歳の晩年に及んで添削を試みた記録が残っている……法華玄義や法華文句の修治にあたっては、吉蔵の法華玄論や法華義疏を座右に置き、屢々これを参照している歴然たる事実が認められ……、現行の三大部中には天台智顗の全く与り知らぬ文章や思想が相当混入されている……であろう」(二九二頁―二九四頁)という。

平井俊榮氏『法華文句の成立に関する研究』『法華玄論の研究』正・続は、恐らく佐藤哲英氏の説に基づきつつ、三大部の記述が吉蔵の著述を依拠としていることの事実を具体的に且つ詳細に実証しようとしたものである。

(11) 平井俊榮氏『中国般若思想史研究』が、吉蔵の「観心」について、第二篇第四章「三論教義に関する二、三の問題」末尾(六三七頁)で、わずかに「結局、仏性とは修せざれば顕われず、成仏とともに同参するものであれば、それは無得正観の観心・悟心をおいて他にないと吉蔵は強調しているかのようである」というに止まり、それ自体を考察の対象として詳細な究明を行わないのは、恐らくこうした理由に基づくのであろう。

『弁正論』と三論教学

中西　久味

一

初唐期には国家の宗教政策のゆくえとからみあって、仏教道教二教の論争が激化したことは周知のとおりである。そのなかで、武徳・貞観年間にわたって仏教側の中心的な論客としての役割を果たしたのが、ここにとりあげる『弁正論』の著者、法琳（五七二―六四〇）にほかならない。

法琳の伝記に関してはすでに研究されているが、[1]『弁正論』の著述をめぐる経緯を略述しておくと、仏道二教の論争は、武徳四年（六二一）に太史令傅奕（五五四―六三九）が十一箇条よりなる廃仏の議論を上奏したことに端を発し、法琳はそれに抗してすでに「破邪論」一巻（または二巻）を著わしていた。ところが以後も傅奕は廃仏の活動を続け、それとともに清虚観道士李仲卿（生卒年不詳。以下、不詳の場合は省略する）「十異九迷論」、同じく劉進喜「顕正論」が著わされて上聞にも達していたという。[2]かくて武徳九年（六二六）四月二十三日には僧尼道士女冠等を沙汰する詔が下されたのであった。ただし、この詔は同年六月四日の玄武門の変、続く八月の太宗の即位によって実施されずにおわる。

彦琮『法琳別伝』巻中によれば、法琳はつとに武徳四年十一月には李・劉二道士の所論を入手していたらしい。[3] 直接にはこの両論への反駁を念頭に置き、かつまた恐らくは廃仏の議論を断つべく著わされたのが『弁正論』八巻十二篇である。これには陳子良の序文と注解とが付けられ、序には「此の論凡そ八巻十二篇二百余紙……修述すること多年、仍お未だ流布せず」(大正蔵五二巻、四九〇頁上)と言う。陳子良は武徳年間に東宮学士となり、貞観六年(六三二)に没している。したがって遅くとも貞観六年まで、おおよそのところ貞観初年頃には現在と同様の『弁正論』の結構がひとまず成立していたものと推定される。ただしそれ以後にも修訂が加えられ、貞観九年(六三五)冬から翌十年にかけての時期に成書がなされたらしいことがすでに指摘されており、[4] 後述するように、ここでは大筋でその指摘に従っておく。のち貞観十三年(六三九)九月、西華観道士秦世英によって『弁正論』は皇宗を誹謗したものであると告発され、法琳は益州に徙される途次、貞観十四年(六四〇)七月二十三日、百牢関(陝西省沔県)の菩提寺で没している。

さて、法琳の仏教の法系については、これまで、天台の系譜につらなるという説と、三論の学僧とする説の二説がある。天台の僧とみなす説は、『続高僧伝』巻十七・智顗伝(大正蔵五〇巻、五六八頁上)に法琳が「夙に宗門に預り」、智顗(五三八―五九七)のために伝記を著わし、それが世に汎く流布している、という記述が見えることを根拠とする。[5] 道宣(五九六―六六七)は法琳の同時代人であり、彼の証言は無視できないであろう。[6] いっぽう、法琳を三論学派に結びつける根拠は、現在の「破邪論」に付けられている虞世南(五五八―六三八)の「襄陽法琳法師集序」に「法師少くして三論を学び、名、朝野に聞ゆ」(大正蔵五二巻、四七四頁下)とあることのみにすぎない。あるいはこれに、さきの陳子良の『弁正論』序文に法琳は「旧と中観を習い、少くして法華を蘊む」と言うのをつけくわえられるかもしれない。ただし陳氏は『法華経』にも言及している。どうやら確たる根拠が示されないままに、主に日本の三論宗のなかで「三論の学者」と伝えられてきたらしい。[7] 伝記資料によるかぎり天台との係わりが有力ということになろう。

ところが、たとえば『弁正論』巻一「三教治道篇第一上」には、『漢書』芸文志の九流に匹敵するものとして仏教にも九録(一真詮・二権旨・三戒品・四禅門・五呪術・六論部・七注解・八章疏・九伝記)[8] が具わることを説く一段があり、

この一段はいわば仏教の提要とも目されるものである。いうまでもなく、このうちの真詮が「蓋し方等の中心、諸仏の要観なり」と定義されて、大乗経典の根幹にほかならない。真詮として具体的にとりあげられているのが「華厳の引致」「涅槃の極旨」「法華の会帰」「般若の玄鋒」と説かれる四経であり、「理の包挙は此の四に在り」とされている。ここには天台教学の基盤となる『法華経』もむろん含まれてはいるが、それのみをとりたてて重視しているわけではない。それに比べて論部のところでは、まず、「論」とは「邪を摧き正を立て、滞れるを釈き朦を開くの義府なり」と定義がなされるとともに、さらに大乗の論について、

至於建無畏幢、馬鳴標其称首。然正法炬、龍樹統其機源。百論破外以簡邪、中観祛内之偏執、十二玄門之精詣、摩訶衍義之宏深、並大教之棟幹也。

と解説されている。「摧邪立正」という語にはすでに三論学派における破邪顕正の投影が感ぜられるが、とりわけ三論（ないし四論）が強調されていることが注目される。しかもここに引用した文章は、僧叡「中論序」（大正蔵三〇巻、一頁中）の、

百論治外以閑邪、斯文（中論）祛内以流滞、大智釈論之淵博、十二門観之精詣。尋斯四者、真若日月入懐、無不朗然鑒徹矣。

をふまえていることは明らかである。

いったい、法琳自身は現存する資料によるかぎり智顗や吉蔵（五四九―六二三）に言及しているわけではない。また、国家の宗教政策のゆくえをにらみつつ、仏道二教ないし儒道仏三教の角逐の場にあって仏教側から論陣を張った法琳を、特定の法系に関連づけるようなことは、さほど重要でもないであろう。したがって、ここでは法琳を三論学派の系譜につらなる狭義の「三論の学者」と規定するつもりはない。しかしながら、『弁正論』には三論教学が大幅に摂取されていることを確認しておくことは、思想史的には無意味でないはずである。

二

ところで、法琳は仁寿元年（六〇一）に関中へと向かったのであり、それ以降、武徳六年（六二三）に吉蔵が没するまでは二十余年。その間に長安日厳寺に住していた吉蔵の講筵の盛んなありさまを目にしていた可能性はむろん考えられるであろう。ただ、『弁正論』に見えている三論教学をとりあげようとするからには、それ以外にも法琳と三論学派ないし三論教学との関りについていささか補っておく必要はあろう。ここでは以下の三点に注目しておきたい。

第一に、法琳の郷里であり、その出家修道期の大半をすごしたはずの荊州・襄陽一帯は三論教学が盛行していた地域であったことが注目される。法琳は襄陽出身で少年の頃に出家したが、隋の開皇十四年（五九四）五月には荊州（当陽）の青渓山鬼谷洞に隠れ、関中に向かうまでをその地ですごしている。[9] 荊州は智顗の郷里でもあり、あたかも開皇十二年（五九二）末頃からおよそ二年間、智顗もまた荊州に滞在し、当陽県の玉泉山中に玉泉寺を造営している。[10] 智顗との関りも否定できないであろう。ところがこの地域一帯には当時、三論教学もまた汎く流伝していたのであった。湯用彤によれば、[11] 隋唐の三論盛行の地として、㈠金陵栖霞、㈡会稽、㈢荊襄、㈣長安、㈤蜀部の五地域が挙げられ、㈠は興皇法朗（五〇七—五八一）の、㈡㈣は吉蔵のそれぞれゆかりの地となる。法琳との関連では㈢㈤についても考慮せねばならない。当時の荊州・襄陽への三論教学の流伝についてはすでに指摘されているのであるが、[12] 必要なかぎりで『続高僧伝』によって略述しておこう。

まずこの地域に三論教学の扶植がなされたのは、法朗の門下にあり吉蔵と同門となる羅雲・慧哲・法安（ともに巻九）に負っている。彼らはいずれもこの地方出身で、郷里での宣布を志したのであった。羅雲（五四二—六一六）は荊州（松滋）出身。法朗に受学したのち、「三論の奥義は未だ荊南に被(およ)ばざる」ために郷里での弘通を誓い、隋の統一後に荊州龍泉寺に住すること多年。[13] 煬帝の召命にも応じず、住寺に没した。門徒五百を擁し、入室の弟子十人、彼らもまたそ

れぞれ伝道につとめたという。慧哲（五三九—五九七）は襄陽出身。法朗に受学したのち郷里に帰り、襄州龍泉寺に住した。時人に「象王哲」と称された慧哲は襄陽の僧望であり、つねに弘法につとめ、学侶三百余人、伝灯の弟子五十人ばかり。それらの門下がそれぞれまた門徒を擁していたという。彼らもおそらくこの地域一帯で教化を布いたと思われるが、なかで知られる慧眺（五六〇—六二九）・智抜（五七三—六四〇）は、ともに襄陽出身で、生涯この地で活動している。[14] 智抜はまた一時期、長安の吉蔵に参学したこともある。さらに法安は荊州（枝江）出身。法朗の会座にあること十有余年。のちその所説が江漢に流布したとされ、荊州等界寺で没している。

彼らに続く世代には慧璿[15]（五七一—六四九）がある。彼は襄州出身。法朗門下の茅山大明や、法朗と同門の慧布（五一八—五八七）に受学し、さきの慧哲ゆかりの襄州の光福寺・龍泉寺に住した。隋末には僧徒千五百人を擁していたとされ、その死にさいしては「襄荆の士素、咸な之れを傾仰す。其の長往を聞き、涙を堕さざるは無し」と記される。こうした状況を眺めてのことであろう、茅山大明門下の慧暠[16]（五四七—六三三）は、「法、楚服に流れ、成済已に聞ゆ」として、まだ三論の流伝していなかった蜀の成都へと赴いたのであった。しかしやがて慧暠もこの地域に属する郷里の安州に帰ることになる。

法琳はその出家修道期にすでにこのような三論の盛況をまのあたりにしていたはずである。

第二に、波羅頗迦羅蜜多羅[17]（Phabhākaramitra 五六五—六三三）のために設けられた訳場に法琳が参加していることにも注目しておきたい。この訳場は、貞観三年（六二九）三月に詔によって当代の碩徳十九名が集められ、貞観六年（六三二）冬までに『宝星経』『大乗荘厳経論』『般若燈論』三部三十五巻がひとまず訳出されたものである。[18] このとき法琳は綴文の任に当たったが、『宝星経』[19]『般若燈論』[20]の二序をも著わしている。このうち『般若燈論』はいうまでもなく『中論』に分別明（現在では清弁 Bhāvaviveka と論定されている）が註釈したもの。その訳出にさいしては、「縛解品」以前は慧賾が、「観業品」以後は法琳がそれぞれ執筆したことを、法琳自ら明記している。[21] 慧賾もまたこの論の序文を著わし、現在の『般若燈論』には彼の序が付せられている。[22]

いったい、この貞観の訳場に参加した十九名[23]は当代を代表する学匠であったはずであるが、三論学派の系譜につらなることが確認されるのは慧賾[24]（五八〇—六三六）のみにすぎない。彼も荆州（江陵）出身。吉蔵と同門でともに日厳寺に住した智炬[25]（五三五—六〇六）の弟子とされる。その学は吉蔵に優ると道宣によって評された学僧であった。慧賾には吉蔵と交渉のあったことも伝えられている。智炬は、いわば当時の三論学派を代表するかたちであったらしい慧賾とともに、『般若燈論』の訳出に主要な役割を果たしていることは、あるいは法琳の『中論』ないし三論についての学識が認められてのことであったのかもしれない。

ただし、この『般若燈論』の翻訳はどうしたわけかきわめて杜撰なもので、『中論』本偈の引用についても羅什訳を混乱させてしまっていることが指摘され[26]、後世にあってはほとんど顧みられることがない。

第三に、法琳が『弁正論』を修訂するにあたって、道会（五八〇—六四九）の助力を得ていることである。道会の伝[27]には、

武皇登遐し、京に入り朝覲す。因りて琳師と同に『弁正』を修す。

と記される。太武と謚された高祖李淵が崩じたのは貞観九年（六三五）五月、同年十月に献陵に葬られた。その頃に長安に出て、法琳とともに『弁正論』を修治したという。

この道会は三論学派の系譜につらなっていたものとみなされている。彼は犍為武陽（四川省彭山県）出身。さきに触れた茅山大明門下の慧暠は成都で弘法につとめたが、徒衆が参集し道俗が帰依したために当局の嫌疑を招き、武徳初年、成都県の獄に繋がれたのであった[28]。このとき道会もともに下獄している。そこで慧暠と親しく、その門下であったらしいと推測されるのである。

ただ、道会が『弁正論』の修訂に携わった経緯については明らかではなく、また、どの程度関与したかについても判然としない。したがってここでは『弁正論』の内容を一括して法琳のものとせざるをえない。

なおちなみに、このことはまた『弁正論』が貞観六年までにひとまず纏められたのち、修訂が加えられて、同九年末から十年にかけて成書をみたとする説を傍証する資料ともなろう[29]。

法琳と三論学派との関りについては彼自身が直接言明しているわけではなく、むろん確証はないけれども、以上のような事情を勘案すれば、彼が三論教学に親しんでいた可能性は充分に考えられるであろう。

三

さて、『弁正論』（大正蔵五二巻。以下には篇名・頁のみを記す）のなかでは、細かな字句の類似が見られるほか[30]、おおよそ三箇所で三論教学との関連が窺われる。第一に道教の道（事実上は『老子』の道に限定される）への批判、第二に道教（道）と仏教との異同、第三に仏ないし仏慧の定義を説いている箇所である。繁雑にわたるが、以下にそれぞれについて点検しておくことにする。

第一の道教の道への批判は、「三教治道篇第一下」（四九九頁中・下）に見えるものである。『弁正論』の冒頭に置かれるこの「三教治道篇」は儒道仏の三教総論という性格を持つ。道への批判もその三教観と絡んでくるので、いささか補足しておこう。

この篇における三教観は、ほぼ全面的に北周の姚道安『二教論』に依拠している。三教のうち道教については、そのなかから道家『老子』のみがとりあげられ、「三張の穢術」は排除される。そのうえで、老子も隠者容成公の祖述者にすぎないのであって（『列仙伝』巻上にもとづこう）、道教には確実な教主が存在しないこと等々を理由として、道教が「教」として成立しえないことが論じられる。しかも、『老子』は「道徳」を本旨とし、それは他者の救済には及ばず、自己一身の修身のみを述べた「持身の術」にすぎない。つまりは修身を説く世訓俗典にほかならず、儒教の一派に数えられるものである。かくて儒仏二教のみが承認され、まずはじめに「忠孝」を説く世俗の教たる儒によって、さらにすすんでは、「慈悲」にもとづく出世間の教たる仏によって教化が果たされる、というのが結論となる。

それにともなって、『弁正論』では道教における道の神格化を随所で否定しているが、とくに「気為道本篇第七」の

一篇（四三六頁上）が立てられ、道とは「気」にほかならないことが論じられている。すでに指摘されているように、この篇は、李仲卿・劉進喜二道士に対して直接反論した部分に含まれようから、[31] おそらく最も早期に成立したうちの一篇であろう。当初はこのように道を「気」とみなす段階にとどまっていたものとすれば、その場合には、「気」とは形而下的な存在にすぎず絶対ではないのだから「何んぞ常と称するを得んや」（五三六頁下）と、『老子』の「常道」（一章）を意識しつつただちに破斥することが可能である。[32] ところが道を問題にするかぎり、それにとどまらず、道の概念そのものを批判せねばならない。「気為道本篇」でも道の絶対性が否定されてはいるが、それはなお不徹底である（五三七頁上）。

かくて、「三教治道篇第一下」では、道教側から提示されるはずの道の概念を、『太上玄妙経』『昇玄経』『霊宝自然経訣』を引用しつつ、

道は自然を以て宗と為し、虚無を本と為す。（四九九頁中）

道は虚無なりと雖も、能く一を生じ、万物の本と為る也。（同上）

とまとめている。このうち「虚無」としての道は当面のところ措かれる。また、道教文献をあえて無視するかたちで、[33] このような道の直接の根拠が、『老子』四十二章「道生一」、および二十五章「道法自然」に求められ、この『老子』の二句を手がかりとして道への批判がくりひろげられている。

はじめに「道生一」については、おおよそ、

「道能く一を生ずる」とすれば、その道は誰から生ずるのか。もし道は「従りて生ずる無く」、あるいは道は「他より生ぜず」とすれば、道が一を生ずること、一が道から生ずることも成立しない。逆に、もし道が「自生」するのであれば、一も自生するはずだがそれは不可能なのだから、道の自生も成立しない。

と説く。さらにこれをふまえたうえで、「道法自然」を根拠として、道は「自然より生ずる」とし、道の上位に「自然」を置く議論がされるが、これはこの次の部分に続くことになる。

ひとまずこの部分では、道は「従りて生ずる無し」すなわち無因でもなく、「他より生ぜず」でもなく、また「自生」でもないと確認されたのち「自然」が提示されている。ごく一般的に言えば「自然」は無因に通ずるはずで、必ずしも明解な論理とは言えず、あえて穿鑿する必要もないかもしれない。ただこのような議論のなかにも、その論旨は全く異なるけれども、たとえば「諸法は自より生ぜず／亦た他より生ぜず／共ならず無因ならず／是の故に無生なりと知る」（『中論』観因縁品・大正蔵三〇巻、二頁中）として諸法の因縁生を説く三論の論法の影響が窺われるのではあるまいか。

次に「道法自然」の句は、道と「自然」についての基本を示していると見なされ、この句をめぐってさまざまに検討がなされる。そののち、「既に道法り自然法らざれば、還た是れ自然は常、道は無常なり」（四九九頁下）として、「自然」と道とが常・無常の議論に転換される。そこから、常・無常は相待相即してはじめて成立するもので、両者ともに実体のない概念であると破斥する結論が導かれる。理論的な正確さはともかくとして、こうして自然も道もともに否定しようとするのであろう。

現在の版本ではこの一段に錯簡があるように思われ繁瑣となるので、必要な箇所のみを引用しておく。

若有常異無常、可得無常非有常、（若し常の無常に異なる有らば、無常の有常に非ざるを得可し、）

無無常異常、何得令常異無常、（無常の常に異なる無くんば、何んぞ常をして無常に異ならしむるを得ん、）

由無常有常、有常故無常、（無常に由りて常有り、常有るが故に無常なり、）

常法尚無有、何得有無常、（常の法すら尚お有ること無し、何んぞ無常の有ることを得ん、）

常・無常を破斥することは、分別諸見の根本とされる断常の二見の破斥に等しいから、これに類似する論法は、三論ないし吉蔵の著述を通して随所に散見する。[34] ただ、ここに引用した箇所は、三論学派における基本的立場を示すとされる初章の論法にとりわけ類似していることに注目しておきたい。三論の初章については周知のところであるが、吉蔵は『中観論疏』巻二末（大正蔵四二巻、二七頁下）[35]で、三論の因縁相即の有無二諦と他学派の定性の有無二諦の相違を初章の四節に分けて説明している。その四節のうち、導入部となる第一第二の両節は、

(1)他有有可有、即有無可無、
今無有可有、即無無可無、
(2)他有有可有、不由無故有、有無可無、不由有故無、
今無有可有、由無故有、無無可無、由有故無、

となる。因縁の有無は不二であり、有は無によって有、無は有によって無となるが、定性の有無はあい異なる二辺相対の域にとどまることが示される。初章の有・無を常・無常に置き換え、この二節を傍線部のように簡略化した議論のように思われる。

おおよそ以上のような道への批判の議論のなかでは、その中心に据えられているのは「道法自然」の句である。道教で道の絶対性を説くことの矛盾を、道の上位に自然を置いている『老子』のこの句を用いて衝いたのは、武徳七年（六二四）二月、国学に釈奠したさいに行われた三教講論にあずかった勝光寺慧乗（五五五―六三〇）であった。[36]彼の論法はのちのちまで仏教側に反響を呼んでいる。法琳もまた慧乗に傾倒していたことから、[37]この句を重視したわけであろう。それとともに、必ずしも充分に発揮されているわけではないけれども、三論教学の論法を挿入しようとする姿勢も窺われるのである。

四

第二の道教と仏教との異同もまた「三教治道篇第二下」（五〇二頁上）で説かれるものである。劉宋の顔延之（三八四―四五六）「庭誥」[38]に見えている道仏の殊塗同帰説を批判し、両者の相違が論じられる。この殊塗同帰説への批判も「二教論」と軌を一にする。とりあげられるのは『老子』の虚無の道と仏教の真諦世諦の二諦である。当該部分はかなりの長文、かつ繁雑でもあるため、かりに(A)～(C)の三段に分けておく。

まず『老子』の道があらためて次のように捉えられている。

(A)夫道体無名無為、天地之始。乾坤有質有為、万物之母。此則道不出於始、無物而資於今有。便是本無今有、已有還無。拘限有無之間、生成始母之内矣。

ここでは「虚無（無）」としての道が前面に出される。もとづくところは『老子』一章の「無名、天地之始。有名、万物之母」と、おそらくはその王弼注「道は無形無名を以て、万物を始成す」である。道とは天地万物の「有」の始めとなる「無」にほかならないとする。そのうえで、そのような「無」は「本無にして今有り、已に有りて還た無し」（この句は直接には『涅槃経』の「如世間物、本無今有、已有還無、如是等物、悉是無常」にもとづくであろう[39]）という性格のもので、「有」に対する「無」にすぎず、有無の二辺相対の域を出てはいない、と批判するのである。

さて、ここに引用されている「本無今有云云」の句もまた、有無断常の二辺二見を表わす語として吉蔵がしばしば引用するものでもある[40]。たとえば生滅の概念を定立することへの批判において、この句が、

今請う問わん、為た「本無今有」もて生を釈し、「已有還無」もて滅を解せるや。若し「本無今有」と言わば、既に是れ本無なり、今何んぞ有ることを得ん。若し「本無今有」ならば、兎角亀毛も亦た是れ本無なり、今皆なまさに有るべし。（『中論疏』巻二末・大正蔵四二巻、三三頁上）

などと適用される。諸法の自性を否定する吉蔵の立場から言えば、「大乗経は皆な『本自り不生、今亦た無滅』（『維摩経』入不二法門）を明らかにす」（『中論疏』巻三本・大正蔵四二巻、四一頁中）るはずであった。

さらにまた、吉蔵はおもに『老子』を念頭に置きつつ、玄儒（儒道）批判をしているが、その姿勢は一貫しており、

九流統摂し七略該含するも、唯だ有無を弁じ、未だ絶四を明かさず。（『三論玄義』・大正蔵四五巻、二頁上）

玄儒等の書、非有無なし。而うして非有無を言う者は、盗牛の論に同じき也。（『十二門論序疏』・大正蔵四二巻、一七四頁上）

震旦の玄儒、但だ有無の二句あるのみ。非有無なし。(『百論疏』巻下之下・大正蔵四二巻、三〇八頁中)

と、玄儒では有無の二辺二見の域を出ず、非有非無の不二に達していないことをくりかえして強調している。

『弁正論』がいわば広義の三論教学一般とは別に、吉蔵独自の学説をどの程度摂取しているかについてはむろん確定できない。ただこの一段における『老子』の虚無への批判については、吉蔵の所説と同一基調となっていると考えられる。

『老子』の虚無を(A)のように批判するとともに、それに対応して提示されているのが仏教の二諦である。

如来の説法は常に二諦に依る。慈悲を起して以て物を救い、喜捨を行じて以て人を済う。無念にして衆生を成就し、不動にして仏国土を浄す。作す所有りと雖も、実には為す所無し。(五〇二頁中)

傍点を付した二諦の提示の句そのものが、吉蔵の「如来は常に二諦に依りて説法す」[41]に酷似しており、あるいは三論学派におけるいわゆる約教の二諦の意がこめられているのかもしれない。その二諦の議論は次のように展開され、「天地之始」の「無」を真諦、「万物之母」の「有」を世諦と、それぞれ転換することによって、『老子』の有無を二諦のうちに摂収してしまう。すなわち(B)の一段である。

真諦故無、無為天地之始、
世諦故有、有為万物之母、
母能生也、故為世諦、
始為本也、故為真諦、
世諦説有、非無而有、
真諦説無、非有而無、
非無而有、不有有也、
非有而無、不無無也、

非無而有、常見自消、
非有而無、断見便息、

この一段はこのように五対の文章で構成されているが、第二のものは第一の補足説明にすぎず、事実上は四対のものとなる。ところが、この一段はこのままでは全く意味をなさない。たとえば最後の結語を見ても、「非無而有」ならば「有」であり、常見にほかならず、「非有而無」ならば「無」であり、断見そのものとなろう。二諦によって有無断常の二辺二見を否定しているはずではあるが、それは成立しえないことになる。『弁正論』の版本として現在流布している麗本、ないし宋・元・明三本にも異同がない。(42) もし無意味な言辞をことさらに連ねたわけでないとすれば、早期の写本の段階ででも誤ったものをそのまま襲用してきたのではないかと推測される。

ただ、幸いにこの一段に類似する二諦を説くものとして、曇影「中論序」（『出三蔵記集』巻一一・大正蔵五五巻、七七頁中）の一文がある。両者を対比してみよう。

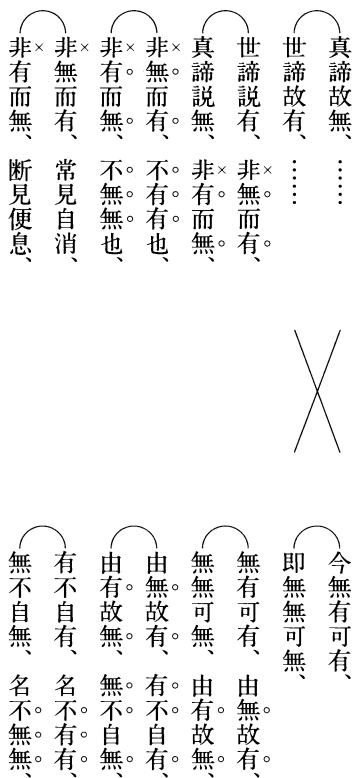
(B)	「中論序」
真諦故無。……	以真諦故無有、
世諦故有、……	俗諦故無無、
世諦説有、非無而有、	真故無有、則雖無而有、
真諦説無、非有而無、	俗故無無、則雖有而無、
非無而有、不有有也、	雖有而無、則不累於有、
非有而無、不無無也、	雖無而有、則不滞於無、
非無而有、常見自消、	不滞於無、則断滅見息、
非有而無、断見便息。	不存於有、則常等氷消、

第一・第四対が同趣旨であり、論法も類似しており、どうやら(B)の記述は曇影「中論序」を下敷にしていることが察

せられる。

ただし、中間の第二・第三対の部分では、×印のように両者の「有」「無」が転倒している。この場合、あるいは(B)のほうで誤写したとも考えられ、(B)の「有」「無」を入れかえれば、かろうじて意味が通ずるようにも見える。しかしごく一部のみならば誤写の可能性はあろうが、この中間部分がそっくり転倒しているからには、このままの「有」「無」が(B)の本来のかたちであった蓋然性のほうが高い。してみると(B)は依然として意味不明のままである。

ところで、(B)にはもうひとつの手がかりがあり、それは「不有の有」「不無の無」という、三論学派の初章によって示される因縁相即の有無の定義が含まれていることである。さきには、初章のうちの前半両節のみをとりあげたが、ここでは(B)を、因縁の有無を示す初章の四節と対比してみよう。

(B)	初章四節
真諦故無、……	今無有可有、
世諦故有、……	即無無可無、
世諦説有、非無而有。	無有可有、由無故有。
真諦説無、非有而無。	無無可無、由有故無。
非無而有、不有有也、	由無故有、有不自有、
非有而無、不無無也、	由有故無、無不自無、
非無而有、常見自消、	有不自有、名不有有、
非有而無、断見便息、	無不自無、名不無無、

○印を付したように、(B)の「有」「無」は初章の四節とぴたりと符合する。そこで推測されるのは、(B)の第二・第三対は三論学派の初章に則っているということである。この推測が誤りでないとすれば、(B)では初章の「由」ないしそれと同方向の字を、×印のように「非」字に誤写してしまい、そのために意味不明になってしまったものと考えられる。

(B)の「非」を今かりに「由」に換えて訓んでみる。

真諦の故に無なり、……
世諦の故に有なり、……

世諦もて有と説く、無に由りて有なり、
真諦もて無と説く、有に由りて無なり、

無に由りて有なれば、不有の有なり、
有に由りて無なれば、不無の無なり、

無に由りて有なれば、常見自ら消ゆ、
有に由りて無なれば、断見便ち息む、

こうしてみると二諦は因縁相即の有無を示し、有無断常の二辺二見を否定していることが判然とする。

かくて、(B)は三論学派の基本となる初章の四節に則っていることが浮彫になってくる。しかもそこに曇影「中論序」までを組み込んでいて、両者を合成したような構成になっているのである。曇影のこの序文は三論の初章の淵源とも目されているが[43]、そのことは法琳当時、すでに明瞭に意識されていたことの証左ともなろう。

(B)の一段は、『弁正論』が、ただ羅什(三五〇?—四〇九?)の伝訳にともなう旧時の三論学のみならず、いわゆる「摂嶺相承」の、吉蔵にまでつらなる摂山三論学派の教学までをもふまえていることを如実に示しているものとなる。法琳とともに『弁正論』を修訂したとされる道会は、慧暠と関っていたが、その慧暠の会下では初章の句がとりわけ重視されていたらしいことが知られる[44]。あるいはそれと関連があるのかもしれない。

『老子』の「無」を否定する結論は(B)ですでに示されていると思われるが、さらに「不有の有」「不無の無」についての解説が続けられる。それを(C)とする。

(C)不有有者、非有非不有也、
不無無者、非無非不無也、
言其有者、言非是有、
既非是有、非謂非有、
是則執者失之、為者敗之者也、
この一段にも典拠があり、傍線の部分は『肇論』「答劉遺民書」(大正蔵四五巻、一五六頁中)に由来している。
請詰夫陳有無者、……
言其非有者、言其非是有、非謂是非有。
言其非無者、言其非是無、非謂是非無。
非有非非有、
非無非非無。
是以須菩提終日説般若、而云無所説。此絶言之道、知何以伝。庶参玄君子有以会之耳。
両者を対比してみると、(C)では「不無の無」についての解説が一部欠落している。あるいはこれも現在の版本に脱落があるのかもしれない。
ともかく、(C)では初章の有無の定義「不有の有」「不無の無」があらためてとりあげられ、『老子』六十四章「執る者は之れを失う」「為す者は之れを敗る」をも引証しつつ、有無への執着を払っている。僧肇と同様に「絶言の道」を説くつもりではなかったかと推測される。
さて、「三教治道篇」では(C)の後にも、道仏二教の異同をとりざたする議論が、四句分別の形式をとりつつ展開されている。その形式は天台智顗の単・複・具足の四句(『摩訶止観』巻五下・大正蔵四六巻、六六頁中)に類似するが、吉蔵もまたこの智顗の四句分別に倣っているような場合がある(『浄名玄論』巻一・大正蔵三八巻、八五七頁中以下)。ただし

道仏の異同についての何らかの結論を導こうとしたわけではないらしく、省略しておく。かつて北周廃仏のおり、任道林が二種の智の「異同」を弁じたてて、武帝（在位五六〇—五八七）をけむにまいたこと（『広弘明集』巻一〇）も想起される。

五

第三の仏ないし仏慧の定義は、「釈李師資篇第四」（五二四頁上）に見えるものである。[45] これもまた『肇論』「涅槃無名論」（大正蔵四五巻、一五七頁下）を典拠とする。

「釈李師資篇」

……仏也者、蓋絶称之大宗、至妙之幽宅、不可以無取、不可以有求。

果有其所以不有、故不可得而有、有其所以不無、故不可得而無。何者、若本之有境、則大患永滅、推之無郷、則大悲不竭。……

「涅槃無名論」

滅度者、言其大患永滅、超度四流、斯蓋鏡像之所帰、絶称之幽宅也。……夫涅槃之為道也、…………
……………………

果有其所以不有、故不可得而有、有其所以不無、故不可得而無耳。何者、本之有境、則五陰永滅、推之無郷、而幽霊不竭。……

両者の一致することは明らかであろう。この「釈季師資篇」の結びの部分では、このように『肇論』にもとづいて、仏が有無の二辺二見を超えた「絶称の大宗」であることをまず提示し、そのうえで、仏こそが道教の「大道」の師にほかならないことが縷々説かれている。なお、この一段のうちでは「涅槃無名論」の「幽霊竭きず」が「大悲竭きず」に改変されているが、これは明らかに意図的な改変であり、仏の慈悲が強調されているものと推測される。

『弁正論』のこの記述と関連すると思われるのは、仏慧・般若を「無知の大宗」と定義する法琳の議論である。それ

は貞観七年（六三三）二月に、太子中舎人辛諝[46]と紀国寺慧浄[47]（五七八―？）との間に起った論争について、李遠問なる人物より意見を求められたことに対する法琳の返書中に見えている。[48]この論争についても仏教側の記録しか残されていないために、その内容を詳しく知るよしもないが、辛諝は「斉物論」を著わして、どうやら『荘子』「斉物論」およびその郭象注などによって仏教を批判したらしく、これに対して慧浄は「析疑論」で反駁したという。争点は二箇条であったと記される。おおよそ、第一に大覚（智慧）と仏の般若の異同の問題であり、第二に自然と業報因果の問題であったらしい。当面のところでは第一のみが関ってくる。

辛諝の所説を要約してみると、おそらく『荘子』「斉物論」の「大覚有りて而うして後ち此れ其の大夢なるを知る也」に依ったのではないかと推測されるが、この大覚と仏陀、また大覚の智慧と般若とが玄同であることを説き、そこから、ひとり仏教の仏慧・般若のみが悟りに到達するとされるのを虚言として斥けていたのであった。仏教側ではしたがって両者の相違を説き、般若がたんなる智慧ではないことを示さねばならなかったはずである。

法琳はこれについて、

上皇朝徹、始流先覚之名。法王応物、爰標仏陀之号。智慧者蓋分別之小術、般若者乃無知之大宗。分別縁起、所以強称先覚。無知性寂、於是仮謂仏陀。分別既於外有数、無知則於内無心。於外有数、分別之見不亡、於内無心、誘引之功莫匱。

と説いている。ここで「上皇」（「天運篇」）「朝徹」（「大宗師篇」）ともに『荘子』の語であるから、「先覚」は辛諝の「大覚」を指すはずであるが、現存の記録ではすべて「先覚」とする。[49]ともかくも、その『荘子』に説かれるような先覚の智慧がただの「分別の小術」とされ、それに対置されるのが、「無知の大宗」と定義される般若である。分別は認識対象となるようなものの道理の存在を認めて、それに応じてはたらくが、般若とは、そういうように対象を認識してはたらく心が存在しないこと、とするのであろう。「無知」とされる般若からもただちに僧肇「般若無知論」が想起されるが、この一段もまた『肇論』「涅槃無名論」における涅槃の定義部分、

夫至人虚心冥照、……然則法無有無之相、聖無有無之知。聖無有無之知、則無心於内。法無有無之相、則無数於外。於外無数、於内無心、彼此寂滅、物我冥一、怕爾無朕、乃曰涅槃。（大正蔵四五巻、一五九頁下）

に由来している。

ただ、ここでも、「涅槃無名論」で説かれる涅槃では「外に数無く、内に心無く」から「物と我れと冥一す」へと収束するにもかかわらず、法琳の説く般若は、「内に心無く、誘引の功匱くる莫し」と展開されている。仏の救済が強調されていることが知られる。

このように、仏ないし仏慧を問題にする場合には、法琳は『肇論』にそっくり依拠しているのである。

そのうえで、仏の慈悲や救済が強調されている。これは先述した『弁正論』の三教観と関ってこよう。『弁正論』では儒仏の二教によって教化が果たされると説くが、その場合、「忠孝」を説く儒は世俗の教にとどまるにすぎず、「慈悲」にもとづく仏は出世の教としてあらゆる利生救苦の救済をなす。仏の二諦も慈悲喜捨の四無量心に結びつけられ、仏教の五戒十善は治世経国に益することが力説されている。つまりは、劉宋の何尚之（三八二—四六〇）などの言を借りて、「性霊の真要にして、以て持身済俗すべき者は、釈氏の教に過ぐる莫し」[50]というのが法琳の本意なのである。

六

以上はごくおおまかにとりあげたにすぎないが、『弁正論』には、『肇論』をはじめとする羅什伝訳当時の三論学から、摂山三論学派ひいては吉蔵におよぶまでの三論教学が大幅に摂取されていることが確認される。しかもそれは今かりに、道への批判、道教と仏教との異同、仏ないし仏慧の定義、としておいたような根幹の問題に関っているのである。

このように三論教学との関連が窺われるのは、初唐の仏道論争を通してひとり法琳のみにとどまらない。『集古今仏道論衡』には高宗の龍朔三年（六六三）までの記録が残されるが、たとえば顕慶三年（六五八）四月、宮中に僧侶道士

おのおの七人を召して行われた論議はかなり実質的なものであった。そのさい宗旨を明確にすることを求められた仏教側では、「仏法の大宗は因縁を義と為す」と奏上し、『中論』観四諦品の第十九偈「未だ曾て一法の因縁より生ぜざるもの有らず」（大正蔵三〇巻、三三頁中）を根拠とし、それに『維摩経』仏国品の句「深く縁起に入り云云」（大正蔵一四巻、五三七頁上）をもつけ加えている。仏教の因縁に対して、老荘は「諸法は自然にして生ず」と説く外道にほかならないとしたのであった。[51] また顕慶年間に活躍した義褒（六一一—六六一）[52] は、ともに興皇法朗の門下である蘇州小明と婺州曠法師に師事して名を馳せ、玄奘（六〇二？—六六四）の訳場に加わっている。彼は「空見外道」とか「空花道人」と称されたという。彼に続いた龍朔年間の霊弁も三論を修めている。[53]

道教に対峙しようとすれば、仏教側では三論ないし『肇論』——むろんこれは狭義の三論学派の教説に限るわけではない——に回帰することになったのであろう。初唐の仏道論争はその一面において、三論や『肇論』を媒介にしていたとも言えよう。

その間の事情については道教の側にも証言がある。貞観二十一年（六四七）、『老子』を梵文訳する詔が下り、それにあずかった道士蔡子晃は、道教側でも仏義を祖承しているとし、彼もまた『維摩』三論の宗致を学び、とくに「僧肇の著論の如きは盛んに老荘を引く。成誦して心に在り、由来怪しまず」[54] と述懐している。蔡子晃とともに活躍した成玄英の著述には、三論教学の影響が顕著であることも知られている。法琳の対論者であった劉進喜、また蔡子晃や成玄英などは、やがて唐末五代の杜光庭（八五〇—九三三）によって、「皆な重玄の道を明らかにす」とまとめられる道士たちのうちに含まれることになる。[55]

（1）　庄野真澄「唐沙門法琳伝について」（『史淵』第十四輯、一九三六年）、西山蕗子「法琳『破邪論』について」（『鈴木学術財団研究年報』第九号、一九七二年）、三輪晴雄「唐護法沙門法琳について」（『印度学仏教学研究』第二一巻二号、一九七四年）、礪波護「唐初の仏教・道教と国家—法琳の事跡にみる—」（『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年。

のち『隋唐の仏教と国家』中公文庫、一九九九年)。
(2)『集古今仏道論衡』巻丙(大正蔵五二巻、三八二頁中)。
(3)大正蔵五〇巻、二〇五頁中。これによれば、武徳四年の傅奕の廃仏の上疏とほぼ同時に二道士の論文も著わされていたことになる。早期にすぎるようでもあるが、敦煌写本(P3901)の『法琳別伝』の当該文でも「武徳四年仲冬」とする。
(4)前注(1)所掲の礪波氏論文。
(5)前注(1)所掲庄野氏論文参照。ただ、もう一つの根拠とされる『仏祖統紀』巻九(大正蔵四九巻、一九九頁下)の記事は、その注記にあるように、『続高僧伝』智顗伝と「国清百録序」を綴り合せたにすぎない。
(6)紙数の関係で省略するが、法琳が終南山龍田寺に住していた貞観初年頃には、道宣も終南山に往来していたらしい。『宋高僧伝』巻一四「道宣伝」参照。ただ道宣には、法琳が「荊州青渓山玉泉寺」に住したなどと記し(『集古今仏道論衡』巻丙・大正蔵五二巻、三八〇頁下)、法琳を智顗に性急に結びつけるきらいがある。
(7)前注(1)所掲西山氏論文に言及がある。
(8)大正蔵五二巻、四九二頁中以下。この「九録」のもとづくところ未詳。梁の阮孝緒「七録序」のうちの「仏法録三巻」(『広弘明集』巻三)の内容がややこれに類似する。
(9)『法琳別伝』巻上(大正蔵五〇巻、一九八頁中)。前注(1)所掲の諸論文参照。
(10)佐藤哲英『天台大師の研究』(百華苑、昭和三十六年)五六頁以下参照。
(11)『隋唐仏教史稿』(中華書局、一九八二年)一二六頁。
(12)大内文雄「六～七世紀における荊州仏教の動向」(『大谷学報』六六巻一号、一九八六年)
(13)羅雲伝では「有龍泉寺……乃居之五十余年」(大正蔵五〇巻、四九三頁上)とするが、五八九年の隋の統一後に帰郷し、六一六年に没したとすれば年数が合わない。
(14)慧眺の伝は『続高僧伝』巻一五。智拔の伝は同書巻一四。
(15)『続高僧伝』巻一五。
(16)『続高僧伝』巻一三。
(17)『続高僧伝』巻三。
(18)『大乗荘厳経論』の勘定は貞観七年正月まで続けられたことが、その李百薬の序に記される(大正蔵三一巻、五九〇頁上)。

(19) 大正蔵一三巻、五三六頁下。
(20) 『弁正論』巻四「十代奉仏篇下」(大正蔵五二巻、五一三頁中)所収。
(21) 前注の法琳「般若燈論序」。
(22) 大正蔵三〇巻、五〇頁下。
(23) 前注の慧賾「般若燈論序」によれば、この訳場に参加したのは、慧乗・慧朗・法常・曇蔵・智首・慧明・道岳・僧辯・僧珍・智解・文順・法琳・霊佳・慧賾・慧浄・玄謨・僧伽・崛多律師。一名を欠くが、以上に波羅頗蜜多羅を加えたものであろうか。
(24) 『続高僧伝』巻三。
(25) 『続高僧伝』巻一一。
(26) 月輪賢隆「漢訳般若燈論の一考察」(『密教研究』三三号・三五号、一九二九年)
(27) 『続高僧伝』巻二四(大正蔵五〇巻、六四二頁下)。ただ、道会伝には混乱があり、慧暠とともに下獄したことを記したのち、帰郷にさいして「三輔名僧」が送別したなどとする。あるいは『弁正論』の修訂に関与したために、法琳とともに益州へ送還されたのかもしれない。なお、ここに引用した文中の「朝覲」は大正蔵では「朝観」。宋本・宮本に従う。
(28) 『続高僧伝』巻二四「慧稜伝」(大正蔵五〇巻、五三六頁下)。
(29) 前注(1)所掲の礪波氏論文でとりあげられた記事以外にも、『弁正論』巻四「十代奉仏篇下」に収録される「般若燈論序」は、貞観六年十月十七日に同論の勘定繕写が終了したのちの著述と推測されること、貞観十一年正月十五日に道先仏後の詔が下されたさい、仏教側の抗議の上奏文の作者について諸記録は一致しないが、これと同文が『弁正論』巻二「三教治道篇下」に収められ、法琳の手になったと推定されること、またこの上表文とともに「謹録道経及漢魏諸史仏先道後之事如左」と奏上されたのは、『弁正論』巻五「仏道先後篇第三」である蓋然性が高いこと、などもつけ加えることができよう。ただし、現存の『弁正論』が完成された書であることについては、その内容からなお疑問も残る。
(30) 『弁正論』以外でも、たとえば法琳の慧浄宛ての書簡に見える「無名相中、仮名相説」(『続高僧伝』巻三「慧浄伝」・大正蔵五〇巻、四四六頁中など)の語は、吉蔵が彼の師すなわち興皇法朗の言葉とし(『二諦義』巻中・大正蔵四五巻、九四頁中)、その著述中にしばしば引用する句でもある。
(31) 武内義雄「教行信証所引弁正論に就いて」(『大谷学報』一二巻一号、一九三〇年。のち『武内義雄全集・第九巻』角川書店、一九七九年)。

(32) 道を「気」とする議論は「歴代相承篇第十一」(五四七頁下)でもくりかえされる。仏教側から道を気と明言し、それを無常であるとして斥けたのは『弁正論』を嚆矢としよう。梁の「三破論」ではむしろ道教側から道を気としていた(『弘明集』巻八)。
(33) この篇に引用されている『昇玄経』巻八、『霊宝自然経訣』の文章は、開元年間に編纂されたらしい道教の類書『大道通玄要』巻一「道品」(敦煌写本 P2456)に収録される。大淵忍爾『敦煌道経・図録篇』(福武書店、一九七九年)七七九頁以下参照。あるいは『弁正論』への道教側における反響であろうか。
(34) たとえば「夫聖人言無常者、明其無有常、非謂有無常……所以破常無常者、一切衆生未応実相、生心動念。不断則常、断則無常、是諸見根、障正観本」(『十二門論疏』巻下本・大正蔵四二巻、二〇五頁中)。また最後の結論「常法尚無有、何得有無常」に類似する記述は「若有無常、可得有常、既無無常、則無復常也」(『中論疏』巻三本・大正蔵四二巻、四〇頁上)。「本有無常、可得説常。既無無常、亦無有常」(『百論疏』巻下之中・大正蔵四二巻、二九四頁下)など。
(35) 初章の句は他にも『二諦義』巻上(大正蔵四五巻、八九頁中)、『浄名玄論』巻六(大正蔵三八巻、八九一頁下)など。
(36) 『集古今仏道論衡』巻丙(大正蔵五二巻、三八一頁中)。この論争を武徳七年とするのは新旧の『唐書』巻一による。
(37) 法琳は慧乗の碑文を撰している。『続高僧伝』巻二四「慧乗伝」参照。また『弁正論』「仏道先後篇第三」「釈李師資篇第四」は、慧乗の議論にもとづいて著わしたことを明言している(『法琳別伝』巻中・大正蔵五〇巻、二〇五頁中)。慧乗の論法の影響は、たとえば上記書巻丁、顕慶三年十一月の義褒の議論などにも窺われる(三九〇頁上)。
(38) 『弘明集』巻一三(大正蔵五二巻、八九頁中)。
(39) 北本巻一〇(大正蔵一二巻、四二三頁下)、南本巻九(六六三頁下)。この句は『百論』巻上にも見える。また『倶舎論』にも類似の句のあることが知られている。
(40) 『中論疏』巻一末(大正蔵四二巻、一五頁下)、同書巻三本(三七頁下・四二頁中)など。
(41) 『浄名玄論』巻五(大正蔵三八巻、八八三頁上)、『大乗玄論』巻一(大正蔵四五巻、一五頁上)、同書巻四(五五頁中)。
(42) 高麗蔵既函、卍字蔵経第三〇套第五冊、縮蔵露帙第八冊。
(43) 平井俊榮『中国般若思想史研究』(春秋社、一九七六年)三六二頁以下参照。
(44) 前注(28)『続高僧伝』巻一四「慧稜伝」。
(45) 「釈李師資篇」は敦煌写本(P3766)に含まれる。

(46) 辛諝に関する記事は、『新唐書』巻七三上、『元和姓纂』巻三、『冊府元亀』巻一四四。
(47) 『続高僧伝』巻三。
(48) この論争については前注の『続高僧伝』巻三「慧浄伝」、『広弘明集』巻一八、『集古今仏道論衡』巻丙、『法琳別伝』巻上に記録されているが、その内容に異同が生じている。今かりに『広弘明集』(大正蔵五二巻、二三〇頁下)を主としておく。
(49) 「大覚」では仏慧と異ならず、しかもそれは『荘子』に由来することになる。あるいは故意に「先覚」に改めたのかもしれない。
(50) 法琳の李遠問への返書中の語。前注(48)のうち、「慧浄伝」を除く諸記録に見える。この語の典拠は「何令尚之答宋文皇帝讃揚仏教事」(『弘明集』巻一一・大正蔵五二巻、六九頁中)。
(51) 大正蔵五二巻、三八七頁下以下。
(52) 『続高僧伝』巻一五。また『集古今仏道論衡』巻丁(大正蔵五二巻、三九一頁上)にも小伝がある。
(53) 大正蔵五二巻、三九五頁中。
(54) 大正蔵五二巻、三八六頁下。
(55) 『道徳真経広聖義』巻五(道蔵二四冊、恙五、一二丁左)。

「とらわれない」ための戦略——中国思想のなかの吉蔵二諦論

高野　淳一

一　はじめに

吉蔵（五四九—六二三）の三論教学独特のものと研究者たちが認める言教の二諦は、現象の有・無についての次のような認識が根幹となって形作られている。

他有有可有、即有無可無。今無有可有、即無無可無。他有有可有、不由無故有、有無可無、不由有故無。今無有可有、由無故有、無無可無、由有故無。他不由無故有、有是自有、不由有故無、無是自無。今由無故有、有不自有、由有故無、無不自無。他有是自有、名有故有、無是自無、名無故無。今有不自有、名不有有、無不自無、名不無無。

（『中観論疏』巻二末、大正蔵四二巻、二八頁上）

三論以外の解釈では、有は有として無は無として、それぞれ固定的な本質を持つものとされてきた。だが三論の解釈では、有と無とはいずれも何ら固定的な本質を持たないとされる。そして有は無との関わり、無は有との関わりから、それぞれ有・無として成り立っているとされる。そこで有は有ならざる有であり、無は無ならざる無であると規定される。

ここから更に、

不有有則非有、不無無即非無、非有非無、仮説有無。(『中観論疏』巻二末、大正蔵四二巻、二八頁上)

有ならざる有・無ならざる無はそれぞれ非有・非無であり、この非有・非無を仮に有・無と説くのだとされる。この三論の立場では、現象の有・無に固着して捕われずに非有・非無と捉えること、また有・無という言葉・概念を通常とは異なる非有・非無を意味するものとして読み替えることが企まれていると言える。

初章・中仮の義と呼ばれるこうした認識の仕方は、確かに三論教学独特のものである。しかし吉蔵以前の中国固有の思想の中にも、同様の認識の仕方や論理の組み立てを窺うことが出来るのではないか。小論では、魏晋期の「捕われない」ことに関わる様々な主張を分析し、中国固有の思想と吉蔵の思想との同異の一端を解明してみたい。特に魏晋期の思想を取り上げるわけは、この時期の思想が仏教の般若思想を受け入れる下地になったと評価されていること[1]、また吉蔵が中国の思想を批判する際にこの時期の思想を眼中に置いていたと指摘されていること[2]による。

二 郭象の「捕われない」思想

中国思想で「捕われない」ことを表明するものと言えば、世間の価値を相対的なものと見做し、「無為」であることによって現実の善悪・禍福に捕われないことを説く『老子』の主張や、あれとこれとの区別を絶対的なものではないとし、様々な差別をあるがままに良しとする立場を提示する『荘子』の主張が真先に想起されよう。魏晋期の「捕われない」ことに関わる見解を考察するに際しては、やはりそうした老・荘の主張に影響を受けた諸思想が当然取り上げられねばならない。まずは、西晋の郭象(二五二―三一二)の『荘子注』の次のような所論が注目されよう。

物皆自是、故無非是。物皆相彼、故無非彼。無非彼、則天下無是矣。無非是、則天下無彼矣。無彼無是、所以玄同也。夫物之偏也、皆不見彼之所見、而独自知其所知。自知其所知、則自以為是。自以為是、則以彼為非矣。(斉物

論篇注)[3]
万物はいずれも、自らを「これ」とし相手を「あれ」と見做している。だが自らを「これ」とする点から見れば「これ」でないものはなく、また相手を「あれ」とする点から見れば「あれ」でないものはない。従って究極的には「これ」と「あれ」の区別は無いのだと言える。ところが、万物は互いに偏った立場に立って相手の立場を弁えないから、自らを是として評価し相手を非として非難する。こうした是非は、

我以為是而彼以為非、彼之所是、我又非之、故未定也。未定也者、由彼我之情偏。(斉物論篇注)

というように、「彼」と「我」とがそれぞれの立場に偏り執着して心を働かせ判断を下すことから生じてくる。だから絶対的に定まったものとは言えない。そこで、

彼是相対、而聖人両順之。故無心者与物冥、而未嘗有対於天下也。枢、要也。此居其枢要而会其玄極、以応夫無方也。夫是非反覆、相尋無窮、故謂之環。環中、空矣。今以是非為環而得其中者、無是無非也。無是無非、故能応夫是非。是非無窮、故応亦無窮。(斉物論篇注)

聖人は、「あれ」と「これ」との区別を相対的なものであると見定めて、心に懸けること無くそれに順っていく。また是非を超え出た無是無非の立場に立って、現実の是非に自在に応対していく。そしてまた、

今以言無是非、則不知其与言有者類乎不類乎。欲謂之類、則我以無為是、而彼以無為非、斯不類矣。然此雖是非不同、亦固未免於有是非也、則与彼類矣。故曰、「類与不類又相与為類、則与彼無以異也。」然則将大不類、莫若無心。既遣是非、又遣其遣。遣之又遣之、以至於無遣、然後無遣無不遣而是非自去矣。(斉物論篇注)

無是無非ということに心が捕われてしまっては、無是非がまた一つの有是非と同じことになってしまう。そこで是非を忘れた上で忘れることさえも忘れることにより、是非を自ずから解消していくのである。

ところで、「あれ」「これ」とに「両順」し、「無心」に物と「冥」じ、「無是無非」であることによって「是非」に「応」ずるというのは、一体どういう事態を言うのだろうか。世間一般の是非などの様々な区別が、そこではどのよう

に解釈され解決が計られているか。更に郭象の説明を見ていこう。

夫是我而非彼、美己而悪人、自中知以下、至於昆虫、莫不皆然。然此明乎我而不明乎彼者爾。若夫玄通泯合之士、因天下以明天下。天下無曰我非也、即明天下之無非。無曰彼是也、即明天下之無是。無是無非、混而為一、故能乗変任化、迕物而不慴。(徳充符篇注)

我を是として彼を非とするのが、確かに万物一般の習いである。しかしその是非を一概に否定しさるのではなく、万物の「我は非である」と認めない立場によりながら、非が無いことを明らかにする。また同じく「彼は是である」と認めない立場によりながら、是が無いことを明らかにする。併せて是も無く非も無いとしてその区別を同一視しながら、変転極まりない万物の是非の有様に任せていくのが、「玄通泯合之士」の身の処し方である。まことに、

明夫是非者、群品之所不能無、故至人両順之。理無是非、而惑者以為有、此以無有為有也。惑心已成、雖聖人不能解、故付之自若而不強知也。(斉物論篇注)

道理としては無いものだとしても、現実には万物相互の是非の区別が厳然として存在している。この是非は万物の惑いに他ならないのだが、いかに聖人であってもその惑いを十全に解きほぐすことは不可能である。そこで万物の「自若」なる状態に任せ、是非の実態を強いて知らせようとはしない。すなわち、

天倪者、自然之分也。是非然否、彼我更対、故無弁。無弁、故和之以天倪、安其自然之分而已、不待彼以正之。是非之弁為化声。夫化声之相対、俱不足以相正、故若不相対也。和之以自然之分、任其無極之化、尋斯以往、則是非之境自泯、而性命之致自窮也。(斉物論篇注)

是非の区別は、「あれ」と「これ」との立場に捕われることから生じてくる仮りそめのものであり、絶対的な区別ではない。そこで万物それぞれを「自然之分」に安んじ和ませ、その極まりない変化の有様に任せることによって、是非の区別が自然と解消され、それぞれの生れつきの持ち前が過不足無く実現されるようにする。そしてまた、

夫任自然而忘是非者、其体中独任天真而已、又何所有哉。故止若立枯木、動若運槁枝、坐若死灰、行若遊塵。動止

之容、吾所不能一也、其於無心而自得、吾所不能二也。（斉物論篇注）

そのように「自然」に任せて是非を忘れた人の行ないの有様は、「天真」に任せた自然なものであり、いかなる行為においても無心で「自得」した状態にある。つまり、先に見た「無是無非」であることによって「是非」に「応」ずるということは、万物の「自若」「自然」なる在り方に「因」り「任」せていくことによって、是非の区別に捕われる事無く万物それぞれの持ち前を全うさせる態度のことである。またその態度を実現・貫徹することが、他ならぬその人にとっての「自然」であり「自得」した理想的な状態だとされるのである。

さてこうした「自然」は、次に見るように言語や認識を超越しているとされる。

夫物有自然、理有至極。循而直往、則冥然自合、非所言也。故言之者孟浪、而聞之者聴熒。雖復黄帝、猶不能使万物無懐、而聴熒至竟。故聖人付当於塵垢之外、而玄合乎視聴之表、照之以天而不逆計、放之自爾而不推明也。（斉物論篇注）

万物の「自然」は、言葉で言い表わすことが出来ない。そこで聖人は、世間を超え出たところに身を委ね視聴を超え出たところに冥合して、万物の「自爾」なる状態に任せそれに対して殊更な智恵を働かすことはしない。是非が仮りそめのものとされるのは先に見た通りだが、ここでは更に郭象の言語・概念についてのより基本的な考え方が表明されているようである。やはり「自然」「自得」に関わる記述に即して見ていくことにしよう。

いったい、万物の存在の本源・根拠について、時に「道」というような説明の仕方がされることがある。しかし、

形自形耳、形形者竟無物也。有道名而竟無物、故名之不能当也。（知北遊篇注）

万物はただ自ずからにそのように現われているに他ならないので、「道」と呼ばれる何らかの実体があるのではない。つまり、

夫有数之物、猶不止於万。況無数之数、謂道而足耶。物得以通、通物無私、而強字之曰道、所謂道可道也。名已有矣、故乃将無可得而比耶。今名之弁無、不及遠矣、故謂道猶未足也。必在乎無名無言之域而後至焉、雖有名、故莫

之比也。（則陽篇注）

「道」というのは、万物に通じ私が無い事態に対して強いて与えられた名称に過ぎない。従って、万物の真実の在り方を表すものとしては不十分である。そうした名称を超え出た「無名無言」の境地に至ってこそ、初めて真実に至り得たと言える。結局のところ、

明夫至道非言之所得也、唯在乎自得耳。冥冥而猶復非道、明道之無名也。（知北遊篇注）

究極的な正しい「道」の認識は、言葉で得られるものではなく、まさしく「自得」した状態において獲得・実現される。こうした事情は、「道」と万物との関係に止まるものではない。先にも少し触れたように、万物の「自得」自体についても認められる。すなわち、

万物万形、同於自得、其得一也。已自一矣、理無所言。夫名謂生於不明者也。物或不能自明其一而以此逐彼、故謂一以正之。既謂之一、即是有言矣。夫以言言一、而一非言也、則一与言為二矣。一既一矣、言又二之、有一有二、得不謂之三乎。夫以一言言之、猶乃成三、況尋其支流。凡物殊称、雖有善数、莫之能紀也。故一之者与彼未殊、而忘一者無言而自一。（斉物論篇注）

「自得」している点で万物は同一であると捉えられれば、何も殊更に言うことはない。しかし同一であるということを万物が弁えず「これ」と「あれ」との違いに捕われているので、わざわざ「同一である」と説いてそれを正そうとする。ところが「同一である」という言説にまた捕われてしまっては切りが無いことから、「同一である」ということも忘れて初めて至極だと言える。先に見た是非を忘れまた忘れることをも忘れるという事柄が、ここで「一を忘」れ「無言」であるという形で表明されていると見做すことが出来よう。一方また、

夫以形相対、則大山大於秋毫也。若各拠其性分、物冥其極、則形大未為有余、形小不為不足。苟各足於其性、則秋毫不独小其小而大山不独大其大矣。若以性足為大、則天下之足未有過於秋毫也。若性足者非大、則雖大山亦可称小矣。故曰、「天下莫大於秋毫之末而大山為小。」（斉物論篇注）

生れつきの「自然」な持ち前に充足しているという点から見れば、大きな大山も大きいとは言えずちっぽけな秋毫も小さいとは言えない。逆に、大山は小であり秋毫は大であるとも言い得る。つまり、「自然」という事柄を媒介としつつ、通常の大小の区別が大ならざる大・小ならざる小と捉えられるのである。「無言」であることを良しとするだけではなく、通常の大・小といった名称・概念を読み替えていこうとする姿勢が、ここに窺われるのではないか。

以上郭象の『荘子注』では、「あれ」と「これ」・是と非といった区別をいずれも相対的な関係にあるとしてそうした区別に捕われず同一視すること、また同一視することをも忘れることが、理想的な境涯として提示されている。またそうした境涯は言葉を超越した次元で実現されるとし、更に通常の名称・概念を別の意味で捉え直すことが志向されている。勿論、冒頭見た吉蔵の所論と全く同じというわけではない。しかしそれと共通する思考の枠組みが、郭象にも窺えるとして良いように思われる。

三　嵆康と王弼の思想——郭象との関連から

前節で見た郭象の主張は、『荘子』で提示されている万物斉同の思想や「道枢」「環中」といった理想的な境涯についての、かれ特有の解釈に基づいている。だがそれら全てが郭象の独創になるものかといえば、必ずしもそうではない。かれ以前の諸思想の中にも、同じような思考がやはり窺えるように思われるのである。以下、魏晋期の思想について更に見ていくことにしよう。

是非の区別を相対的なものとする見解としては、魏の嵆康（二二三—二六二）の養生をめぐる次のような所論が注目される。

夫至理誠微、善溺於世、然或可求諸身而後悟、校外物以知之者。人従少至長、降殺好悪有盛衰。或稚年所楽、壮而棄之。始之所薄、終而重之。当其所悦、謂不可奪。値其所醜、謂不可歓。然還成易地、則情変於初。苟嗜欲有変、

安知今之所執、不為臭腐。曩之所賤、不為奇美耶。……由此言之、凡所区区一域之情耳、豈必不易哉。又飢飡者、於将獲所欲、則悦情注心、飽満之後、釈然疏之、或有厭悪。然則栄華酒色、有可疏之時。(答難養生論)[4]

人間と外界の事物との有り様を観察してみると、両者相互の交渉の中で、人間の感情・嗜好が変化すると、外界の事物に対する見方・処し方も変わってくると言える。例えば、若い頃に好んでいたものが年を取ると棄てて顧みられなくなったり、逆に若い頃には大したものとも思わなかったものが年を取ると大切に思われたりする。また住む土地が変われば嗜好が変わることがある。だとすると、今現在好んで大切にしているものが、先々忌み嫌うべきものとならない保証は無い。つまり主体の内面の有り様と外界の事物の捉え方とは、いずれも絶対的・固定的なものでなく、時間・空間の変化につれてやはり変わっていく。そして主体と外物とがそうした相対的な関係にあることこそが、まさしく「至理」に他ならない。そこで、

故世之難得者、非財也、非栄也、患意之不足耳。意足者、雖耦耕甽畝、被褐啜菽、豈不自得。不足者、雖養以天下、委以万物、猶未愜然。則足者不須外、不足者無外之不須也。無不須、故無往而不乏。無所須、故無適而不足。不以栄華肆志、不以隠約趨俗。混乎与万物並行、不可寵辱、此真有富貴也。(答難養生論)

内面の意が充足されていなければ、いかに天下万物を用いて供給し養ったとしても満たされることはない。しかし一旦意が満たされたならば、いかに貧しい状況にあったとしても充足し世間一般の価値に左右されることが無い。そしてこのように内面の意が満たされるということが、本当の意味での富貴という価値を獲得した状態である。かくて、

故以栄華為生具、謂済万世、不足以喜耳。此皆無主於内、借外物以楽之、外物雖豊、哀亦備矣。有主於中、以内楽外、雖無鍾鼓、楽已具矣。(答難養生論)

栄華といった外界の事物を借りて生命の充実を計るのではなく、主体の内面がしっかりと確立・充足された状態で外界の事物に楽しみを見出だす。それが真の意味での自己充足なのである。[5]

また、万物の「自然」に任せるという主張としては、魏の王弼の『老子注』の次のような所論が注目される。

万物以自然為性、故可因而不可為也、可通而不可執也。物有常性、而造為之、故必敗也。物有往来、而執之、故必失矣。……聖人達自然之性、暢万物之情、故因而不為、順而不施。除其所以迷、去其所以惑、故心不乱而物性自得之也。（二九章注）[6]

万物は「自然」を性としており、それに対して作為を加えたり固着して捕われたりしてはならない。聖人はそうした「自然之性」に「因」り「順」い、それらの迷い・惑いを取り除く。そこで万物の「自得」が実現される。迷・惑を取り除くには、例えば刑罰によって誤りを正すという方法もある。だが、

若乃多其法網、煩其刑罰、塞其徑路、攻其幽宅、則万物失其自然、百姓喪其手足、鳥乱於上、魚乱於下。是以聖人之於天下歙歙焉、心無所主也。為天下渾心焉、意無所適莫也。無所察焉、百姓何避、無所求焉、百姓何応。無避無応、則莫不用其情矣。（四九章注）

法律・刑罰を煩雑にすると、かえって万物の「自然」を損ない人々に身の置き所を無くさせてしまう。聖人は、心の偏りを無くし、また細々と調べたり殊更に求めることが無いようにして、万物にその持ち前を発揮させるようにする。そこでやはり、

利器、利国之器也。唯因物之性、不仮刑以理物。器不可覩、而物各得其所、則国之利器也。示人者、任刑也。刑以利国、則失矣。魚脱於淵、則必見失矣。利国之器而立刑以示人、亦必失也。（三六章注）

万物の「性」に「因」り、「刑」を「仮」りて治めることをしない。それによって万物それぞれがふさわしい場所を獲得する。またこうしたやり方がなされるのは、法律・刑罰についてだけではない。すなわち、

聖人不立形名以検於物、不造進向以殊棄不肖。輔万物之自然而不為始、故曰、「無棄人」也。不尚賢能、則民不争。不貴難得之貨、則民不為盗。不見可欲、則民心不乱。常使民心無欲無惑、則無棄人矣。（二七章注）

聖人は、現実の「形」「名」に沿って万物を検べることをせず、万物の「自然」を手助けする。また欲望を誘うものを尊ばないことによって、人々を無欲にさせる。つまり、

自然、其端兆不可得而見也、其意趣不可得而覩也。無物可以易其言、言必有応、故曰、「悠兮其貴言」也。居無為之事、行不言之教、不以形立物、故功成事遂、而百姓不知其所以然也。(一七章注)

「自然」は人間の通常の認識作用を超越している。従って「無為」「不言」であることにより、万物それぞれの「自然」を実現させていくのである。

ところで、こうした「無為」「不言」については、また次のように言われる。

従事、謂挙動従事於道者也。道以無形無為成済万物、故従事於道者、以無為為君、不言為教、緜緜若存、而物得其真。与道同体、故曰、「同於道。」(二三章注)

「道」は「無形」「無為」であることによって万物を成り立たせている。従って「道」に従事する者は、やはり「無為」「不言」であることによって、万物に真実の状態を獲得させる。そしてそれは、「道」と一体化した境涯に他ならない。

いったい、

夫名以定形、字以称可。言道取於無物而不由也、是混成之中、可言之称最大也。吾所以字之曰道者、取其可言之称最大也。責其字定之所由、則繫於大。夫有繫則必有分、有分則失其極矣、故曰、「強為之名曰大。」(二五章注)

四大、道・天・地・王也。凡物有称有名、則非其極也。言道則有所由、有所由、然後謂之為道、然則道是称中之大也、不若無称之大也。無称不可得而名、故曰域也。道・天・地・王、皆在乎無称之内、故曰、「域中有四大」者也。(二五章注)

万物で「道」によって成り立っていないものはない。だがそれを「道」と呼ぶのは、名づけ得る最大の名称を強いて取り上げたのである。従ってこの「道」という名称は、部分的・限定的なものに過ぎない。「道」そのものは名づけようのない「無称」なものである。こうした「無称」の内に「道」も「天」「地」「王」も成り立っている。先に見たように「自然」が通常の認識作用を超越しているとされ、また「自然」に対して「無為」「不言」であることが主張されるのも、こうした「道」の「無形」「無為」「無称」な性格によるのだと言えよう。(7)

さて、こうした「道」の認識を踏まえていなければ、たとい世間一般で良しと認められるようなものであっても、不十分で劣った行為である。

本在無為、母在無名。棄本捨母、而適其子、功雖大焉、必有不済、名雖美焉、偽亦必生。不能不為而成、不興而治、則乃為之、故有宏普博施仁愛之者。而愛之無所偏私、故上仁為之而無以為也。愛不能兼、則有抑抗正直而義理之者。忿枉祐直、助彼攻此、物事而有以心為矣。故上義為之而有以為也。直不能篤、則有游飾修文礼敬之者。尚好修敬、校責往来、則不対之間忿怒生焉。故上礼為之而莫之応、則攘臂而扔之。夫大之極也、其唯道乎。自此已往、豈足尊哉。故雖徳盛業大、富有万物、猶各得其徳、而未能自周也。故天不能為載、地不能為覆、人不能為贍。万物雖貴、以無為用、不能捨無以為体也。捨無以為体、則失其為大矣、所謂失道而後徳也。以無為用、則得其母、故能已不労焉而物無不理。下此已往、則失用之母。不能無為、而貴博施。不能博施、而貴正直。不能正直、而貴飾敬。所謂失徳而後仁、失仁而後義、失義而後礼也。（三八章注）

「無為」であり「無名」である「道」を摑んでいないと、その行為は必ず不十分で虚偽を含んだものとなる。つまり殊更な愛を含んでいることから「仁」が生まれ、兼ね愛することが出来ないことから「義」が生まれ、十分に正直でないことから「礼」が生まれる。すなわち、世間で正しい道徳だとされている「仁」「義」「礼」は、いずれも究極の「道」の働きを失ったことから生じてくるものであり、尊ぶに足るものとは言えない。結局「無為」「無名」の「道」を踏まえていないと、全て駄目である。ところが逆に、「道」を摑んでさえいれば、それらすべてが優れた行為だと認められる。

夫載之以大道、鎮之以無名、則物無所尚、志無所営。各任其貞事、用其誠、則仁徳厚焉、行義正焉、礼敬清焉。棄其所載、舎其所生、用其成形、役其聰明、仁則尚焉、義則競焉、礼則争焉。故仁徳之厚、非用仁之所能也。行義之正、非用義之所成也。礼敬之清、非用礼之所済也。載之以道、統之以母、故顕之而無所尚、彰之而無所競。用夫無名、故名以篤焉。用夫無形、故形以成焉。守母以存其子、崇本以挙其末、則形名倶有而邪不生、大美配天而華不作。

故母不可遠、本不可失。仁義、母之所生、非可以為母。形器、匠之所成、非可以為匠也。捨其母而用其子、棄其本而適其末、名則有所分、形則有所止。雖極其大、必有不周。雖盛其美、必有患憂。功在為之、豈足処也。(三八章注)

「無名」の「道」が踏まえられていれば、殊更な仕業は無くなる。従って、「仁」「義」「礼」といった道徳いずれもが、その働きを十分有効に果たし得る。また「形」「名」による行為も、邪悪・華美を生み出すことがない。つまり、「道」を媒介とすることによって、「仁」「義」「礼」「形」「名」それぞれが、世間の通念とは異なる内容を持つ行為や概念として捉え直される。そして改めて肯定的に評価されるのである。

以上、郭象以前の魏晋期の思想について、かれの思想との関連から検討してみた。嵆康の養生についての議論では、主体の内面の有り様と外界の事物の有り様とが相対的な関係にあると捉えられ、それらに捕われることのない主体の充足が主張されている。また王弼の『老子注』では、「自然」に「因」ることが主張され、仁義道徳といった行為・概念を通常とはまた別の意味内容を持つものとして捉え直すことが目論まれている。両者の主張に、前節で見た郭象の主張の骨格がほぼ認められる。郭象の思想では、この二人の思想が折衷・統合されていると見做して良いように思われる。

四　魏晋期の中国思想と吉蔵

前節までで、吉蔵の思想との共通点を意識しながら、魏晋期の思想について考察してきた。本節では、いくつかのポイントに注目して、具体的に吉蔵の所論に即しつつ、両者の思惟の同異について更に分析してみよう。

郭象の無是無非の立場との関連では、名称・概念についての基本的な分析方法を示す吉蔵の四種の釈義が注目される。真・俗の意味を例に見てみよう。

随名釈者、如俗以浮虚為義、亦俗以風俗為義。……

次第二就因縁釈義者、明俗真義、真俗義。何者、俗非真則不俗、真非俗則不真。非真則不俗、俗不礙真。非俗則不真、真不礙俗。俗不礙真、俗以真為義。真不礙俗、真以俗為義也。……

次第三就顕道釈義者、明俗是不俗義、真是不真義、真俗不真俗義。真俗不真俗即名義、不真俗真俗義名。真俗不真俗教理、不真俗真俗理教。……

次第四節無方釈義者、明俗以一切法為義。人是俗義、柱是俗義、生死是俗義、涅槃是俗義。無方無礙故、一切法皆是俗義也。……前則是従用入道、今則従道出用也。（『二諦義』巻中、大正蔵四五巻、九五頁上―下）

随名釈は、俗は浮虚・風俗の意味であるという通常の概念による解釈、因縁釈は、俗は真との相対的な関係により成り立っているから真の意味であるという解釈、顕道釈は、俗は俗ならざるものとの相対的な関係により成り立っているから不俗の意味であるという解釈、無方釈は、俗はあらゆる現象を意味するという解釈である。真の意味についても俗と同様である。この四種の釈義のうち、随名釈は世間一般の解釈であり、ここでとりたてて問題とする必要がないだろう。因縁釈の立場は、「あれ」「これ」・是非といった区別を相対的なものと捉え同一視する郭象の主張に窺える。顕道釈の立場は、大を大ならざる大とし小を小ならざる小とする郭象の主張に窺える。また無方釈の立場も、「あれ」でないものはなく「これ」でないものはないとし、「自得」という点で万物の区別を同一だとする郭象の主張に、その萌芽を見て取れるとして良かろう。吉蔵では、例えば俗は真であるとか俗は不俗であるなどという形で、郭象に見られるような主張が明確に概念化され、順序立てて整理・体系化されている。それにより前三つの随名釈・因縁釈・顕道釈が正しい道へと至る過程として、最後の無方釈が道に立脚して教えを開示する働きとして捉えられている。

そしてその教えの説き方について、吉蔵は教えを説く相手との関係から、次のような四つの仮の義を立てる。

一因縁仮者、如空有二諦。有不自有、因空故有。空不自空、因有故空。故空有是因縁仮義也。

二随縁仮者、如随三乗根性説三乗教門也。

三対縁仮者、如対治常説於無常、対治無常是故説常。

四就縁仮者、外人執有諸法、諸仏菩薩、就彼推求検竟不得、名就縁仮。（『三論玄義』、大正蔵四五巻、一三頁上）

因縁仮は、諸現象の因縁・相対の関係を説くもの、随縁仮は、人々の機根の違いに即して説くもの、対縁仮は、人々が執着している偏見に対して逆のことを説いて偏見を打ち破るもの、就縁仮は、人々が固執している偏見が成り立ち得ないことを示して悟りへと導くものである。先に見たように、是非を仮りそめのものとする主張は郭象に認められる。だが郭象は、そうした是非に捕われずに「無是無非」であるべきだとする。また「道」を仮りの名称とする主張は王弼や郭象に見受けられる。だがかれらはやはり、「道」という名称に捕われずに「無言」「無名」を摑まねばならないとする。王弼はまた、「形」「名」に「仮」りる行為は「自然」を損なうものだとする。つまりいずれの場合も、「仮」という事柄を乗り越えるべきものとして否定的に捉えている。吉蔵も、後述するように「仮」に捕われてはならないとし、また究極的には「言忘慮絶」の境涯に至ってこそ真の悟りだとする。(8) だがその一方でこの四つの「仮」の義に見えるように、あらゆる言説を仮りそめの教えと規定し、様々な衆生の機根に対して積極的に働き掛け得るものだと肯定的に意義付けている。これはまさしく吉蔵独特の見解だと見做して良いように思われる。

さてこの仮りそめの教えについて、吉蔵は次のようにそれに「依る」ことを戒める。

本為対性故説仮、令其迴悟耳、而遂捨性存仮謂決定、為是心有所依故永不見仏、宜須破之。（『中観論疏』巻二本、大正蔵四二巻、二五頁下）

諸現象が固定的な本質を持つとする誤った見解を改めさせるために、仮りの教えを説く。だがその仮りの教えを「決定」のものと見做し心が「依」ってしまっては、悟りを得るすべもない。同様に、

如来昔説五乗、為顕不五。既無有五、亦無不五。本性寂然、無所依倚、名為中道、中道即是妙法。但禀教之徒、聞昔説五乗、遂作五乗異解、故堕在諸辺。禀人天乗者、堕在生死辺。求声聞縁覚乗者、堕在涅槃辺。学三蔵教者、堕在小辺。学摩訶衍者、堕在大辺。乃至昔禀五乗異、堕在異辺。今聞一乗作一乗解者、堕在一辺。（『法華遊意』、大正蔵三四巻、六三五頁下）

如来がかつて五乗の教えを説いたのは、実は五乗など無いことを明かすためである。従って五乗の教えに「依倚」せず捕われなければ良い。だが教えを受けた衆生は、五乗それぞれについての偏った立場に堕落してしまうのが常である。またこうした「依」るという悪い事態は、仮りそめの教えだけに限って問題とされるのではない。

夫心若有生即有所依、有所依即有所縛、有所縛不得離生老病死憂悲苦悩、尚不得二乗、何況仏道。（『中観論疏』巻二本、大正蔵四二巻、二四頁下）

あらゆる現象はもともと生起する何らの実体をも持たず「無生」なものである。だがそれに対してひとたび「生」という観念が心に生じそれに「依」ってしまうと、生老病死の苦しみを離れられなくなる。ましてや二乗という優れた境涯や仏道など獲得すべくもない。つまり何かに「依」るということは、執着する心の働きに他ならず、衆生に苦悩を齎らす根本的な原因なのである。

ところが吉蔵は、「依」ること全てを執着と見做してひとしなみに退けるのではない。諸仏・菩薩の教えを成り立たせるものとして、それを肯定的に評価することがある。二諦についての所論を見てみよう。

有両種二諦。一於諦、二教諦。……諸法性空、世間顛倒謂有、於世人為実、名之為諦。諸賢聖真知顛倒性空、於聖人是実、名之為諦。此即二於諦、諸仏依此而説、名為教諦也。（『二諦義』巻上、大正蔵四五巻、八六頁下）

もともと非有非無である諸現象の本当のすがたが、衆生において有あるいは無と固定的に誤って捉えられている。そこで仏・菩薩は、そうした人々の誤った捉え方に「依」りながら、有とか無とかいう言葉で説き明かす。前の衆生の誤った理解が於諦であり、仏・菩薩の教説が教諦である。そしてこの於諦と教諦については、次のような得失の差が認められる。

言於諦失者、有於凡是実有、空於聖是実空。此空有於凡聖各実、是故為失也。言教諦得者、如来誠諦之言、依凡有説有、有不住有、有表不有。依聖無説無、無不住無、無表不無。此則有無二表非有非無不二。（『二諦義』巻上、大正蔵四五巻、七八頁下）

凡夫においては有が実と、聖人においては空が実と捉えられている。この有と空とは、それぞれ凡夫と聖人において固定的な本質を持つものと捉えられているから、「失」すなわち誤りである。如来は、凡夫の有という認識に「依」って有であると説き、聖人の空という認識に「依」って空と説く。この有と空とは、それぞれ不有・不無を表しているから、「得」すなわち正しい。王弼や郭象が「あれ」と「これ」とに「順」い「自然」に「因」ることによって万物の「自得」の達成を主張していたのは、先に見た通りである。かれらは「因」るという行為を、刑罰や形名に「仮」りる行為とは対照的なものとして、肯定的に捉えている。これに対して吉蔵は、一見したところ同じような「依」るという事柄を主張しながらも、それを仮りそめの教えの成立と関わらせて、於諦と教諦との二つの方向から捉えている[9]。そしてそれによって、於諦の有・空という誤った認識を教諦の不有・不無という正しい認識へと導こうとする。こうした於諦・教諦の見解も、やはり吉蔵独特のものとすべきであろう[10]。

五　おわりに

以上、魏晋期の「捕われない」ことに関わる見解を考察し、吉蔵の思想にそれと共通する点があることを論じ、また特に「仮」「依」という事柄について相違する点があることを指摘した。言うまでもないことだが、嵆康・郭象の好悪・是非の相対性を踏まえた「捕われない」主張は、吉蔵のように存在の「有る」「無い」という次元まで十分に及んでいるとは言えない。また王弼・郭象では、吉蔵とは異なる「道」「自然」といった事柄が主張されている。従って、吉蔵とは異なる見解が提示されるのも当然のことではあろう。だがその思惟の道筋を辿ってみると、魏晋期の思想と吉蔵の思想には、共通する基本的な枠組みが確かに認められる。吉蔵はその枠組みを踏まえた上で、更に独自の主張を構築していったのだと言えよう。その点でその教学の基底には、やはり中国的思惟の流れが脈々と息づいているように思われる。かれの三論教学が道教の側に積極的に取り入れられていったのも、こうした思惟の枠組みの共通性が背景にあ

ったと考えられるのではないか。(11)

(1)　魏晋期の思想が般若の「空」の思想を受け入れる素地となったことは、所謂格義仏教との関連から多くの研究者が指摘している。例えば鎌田茂雄『中国仏教史』(岩波全書三一〇、一九七九年)では、王弼・何晏や竹林の七賢らの知識人たちが、老・荘思想に立脚しながら漢代とは異なる思想運動を展開していったとする。そして魏晋期のそうした新しい思想が、外来宗教である仏教の教義を受容する精神的土壌となったと指摘する。

(2)　この点については、中西久味「吉蔵の老荘批判」(平井俊榮監修『三論教学の研究』所収、春秋社、一九九〇年)に、吉蔵が老・荘思想を解釈・批判するに当たり、王弼ないしその系統の『老子』注、郭象の『荘子注』に依拠していたとの指摘がある。また仏教との関わりから中国固有の思想を扱ったものとして、伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』(大蔵出版、一九九二年)があり、特に序論・第一章「中国における仏教受容の基盤――道・理の哲学」が参考になる。

(3)　郭象『荘子注』のテキストは、郭慶藩『荘子集釈』(新編諸子集成第一輯、中華書局、一九八五年)に拠った。

(4)　嵇康の「答難養生論」は、戴明揚『嵇康集校注』(人民文学出版社、一九六二年)に拠った。

(5)　嵇康は「声無哀楽論」で、主体の持つ哀楽喜怒といった感情と音声の善悪とが、直接に結びつくものではなくてそれぞれ別個のものだとする。また「釈私論」で、外界の事物の是非に捕われず「無措」であるべきだとする。従ってこうした主体と外物との相対性の主張は、養生に関わる議論だけではなく、かれの思想全体を底流していると見做すことが出来る。詳しくは拙稿「嵇康に於ける世界認識と『理』」(『集刊東洋学』第六六号、一九九一年)を参照。

(6)　王弼『老子注』のテキストは、楼宇烈『王弼集校釈』(中華書局、一九八七年)に拠った。

(7)　魏晋期のこうした「無為」の思想については、中嶋隆藏「六朝時代における無為の思想」(仏教思想研究会編『仏教思想七　空　下巻』、平楽寺書店、一九八二年)で、王弼・嵇康・郭象におけるその展開を含めて詳しく考察されているので参照されたい。

(8)　『中観論疏』で、「仮」に捕われた立場の人々を「中仮師」と呼んで批判している(巻二本、大正蔵四二巻、二五頁中―下など)。また同じく『中観論疏』で四重の二諦を論じて、一切の言説を世諦とし「言忘慮絶」の状態を第一義諦としている(巻二末、大正蔵四二巻、二八頁中)。

(9)　この「依」ることによる教えの提示は、直接には『中論』観四諦品の「諸仏依二諦、為衆生説法。一以世俗諦、二第

一義諦。」（大正蔵三〇巻、三二頁下）に基づいている。

(10) 吉蔵の於諦・教諦論については、平井俊榮『中国般若思想史研究』（春秋社、一九七六年）第二篇第四章第一節「二諦相即論」、及び拙稿「中国中世における真理観の一側面——吉蔵二諦論と中仮の論理」（『集刊東洋学』第五七号、一九八七年）を参照。

(11) 吉蔵教学の道教思想への影響については、中嶋隆藏「成玄英の『一中』思想とその周辺——隋唐時代道教の中道観」（平井俊榮監修『三論教学の研究』所収、春秋社、一九九〇年）、及び中西久味「成玄英と三論教学についての一試論」（『中国思想史研究』第一七号、一九九四年）で、初唐の成玄英の思想との比較・検討を通して詳しく分析されているので、参照されたい。

敦煌本『法花経義疏　吉蔵法師撰　道義纘集』

平井　宥慶

一　はじめに

スタイン本六七八九（G五五九七）は、その奥書に「法花経義疏巻第五　吉蔵法師撰　道義纘集」とある。私はこれまで、この本について、何度か言及し、またそのものの印行をつぎのごとく発表している。

(1)　敦煌本『法花経義疏（巻第五）　吉蔵法師撰　道義纘集』(一)　『豊山学報』第三〇号（昭和六〇年三月）

(2)　同　(二)　『大正大学研究紀要』第七二輯（昭和六一年）

以上二論文は、当写本の内容の印行を主たる目的としたもので、それ以上の言及はしなかった。しかして、そこに題されているように、本書は吉蔵の『法華義疏』と深く関わるものと考えるのが自然で、その疏と直接比較してみたのが当論である。これまでの拙論では、そのなかに関説したことはあるが、疏文そのものを並列して示したことはなかった。したがって本稿の目的の第一は、基本的に、既存発表論文に続くものとして、まず前(2)論に続く印行をもくろむ。当印行にあたっては、これまでと同じように、行がえは写本に忠実に写して、それに行数を付した。その先頭行に295という

数字が付されるのは、前(2)論に直接続くものだからである。その上で、目的の第二は、『法華義疏』原文との比較にある。上段は当写本、下段が吉蔵の『法華義疏』である。その同類すると考えられる文言には傍線を付した。

そういうことであるから、ここに印行した部分が、両本比較のために著しい特徴を有するというわけでは必ずしもない。しかしそれにもかかわらず、ここに示した僅かばかりの範囲からでも、両者の関係状況が、そして両者の特質が端的に示されているごとくで、それはまた、この「道義纉集」本のもつ性格を、あぶりだすごとくに見せているようである。「道義」については、今のところ全く手がかりがない。『高僧伝』類（牧田諦亮編）には、該当と思われる年代箇所に、この名が見出せないのである。「纉（受け継ぐ）集」という文言を忠実に読めば、道義は、吉蔵と、時代的にも師資相承的にもあまり離れない（もっとはっきり言えば、ほとんど近接するといってもよい）位置に存在した人物と目されるが、この比較文表からみるとき、それは必ずしもあたらないかもしれない可能性をも示している。その様態の一つの想定は後に論述するとして、もう一つの重大な課題が存する。

即ち、このような写本が如何にしてか、この敦煌の文献群に蔵されたか、という問題である。この課題に対する解答も、容易ではない。なにしろ手がかりが極端に少ないからである。この写本の裏面には戒律に関する記述文献が43コマ分あり、その字体・書法は硬く能筆とはいえないし、おそらくペン様のもので書いている模様であることから、明らかに表紙文献（いまの『道義纉集』本）より後代のものと言わねばならない。ようするに、表紙文献が既に不要となった時点で、用紙として必要となって、この裏面文献が記入された、ということであろう。その間、一世紀ほどはゆうに過ぎてのこととみなされる。

この道義が、この文献が敦煌にもたらされた事について、大いに尽力した人物ということか。彼は中原仏教界において、『法華経』を修学する。その最大の手本が吉蔵疏であった。彼が直接吉蔵に就いて師事したかどうか、問題である。これはまたのちに論じよう。まずはその比較文を提示しようと思う。以下の凡例による。これは今まで筆者がとってきた印字法と原則的に同様であるが、これまでは対照原文を全部併録したことはなかったので、併載する今回は、それに

関わる条項は不必要となった。繰り返すが、上段が当写本『道義纘集』、下段が吉蔵撰『法華義疏』である。この度印行した箇所は、「『法華経』信解品第四」の後半・偈頌部分の中ごろ、大正大蔵経一頁三段の一段弱にあたる。

二　テキスト対照

【凡例】

一、底本の敦煌本は東洋文庫蔵マイクロフィルムによる写真である。写真入手にあたって池田温教授の御助力を得た。感謝を表す次第です。

一、改行は写本のまま、行頭の数字は行数を表示、破損等による不明部分は□にて示す。その□内の漢字は筆者の推定による。

一、ゴチック字体は『法華経』本文（下段も同じ）。その部分の行間に示した数字は大正蔵経第九巻の『法華経』本文個所を行数まで示すもので、「大正九巻」は省略。

一、倒置印、削除印の示すところはその指示にしたがって印行した。

一、写本には草書体、略字体等が散見できる。ほぼその字体によった。

一、いうまでもなく写本原文には句読点はない。句読点の切り方には曖昧さが残っていることは否めず、今後とも工夫をしていきたいと考えている。

一、下段『法華義疏』は、大正蔵経第三四巻に収録されているものを底本とした。句読点は、とりあえずそのまま。下段下の数字はその頁数である。

一、両本同一の文言には傍線を付した。点線は類同の場合を示す。

295 其父踞師子床菩薩誦覆以寶帳。「**眷屬圍遶**」(一八a4)者誦上「諸婆羅門(一六c13)
刹利居士皆恭敬圍遶」。「**諸人侍衛**」(一八a4)者誦上「吏民僮僕手執白拂(一六c14~15)

眷屬圍遶者頌長行婆羅門等登地已上人也。
諸人侍衛頌長行吏民僮僕地前人也。**或有計**

侍立左右」。「**或有計算金銀寶物出内財産注記券疏**[一八a4~5]」者誦上「羅列[一六c16]
利寶物出内取与」。非長者者自計算乃使人為之。初成道時盧舍那
仏不自説法。七処八會加菩薩説廣明菩薩行位浅深義同。「計算」行因
300 剋果定得不失。如「注記券疏」。「**窮子見父**[一八a6]」者誦上第三正明見父。
「**豪貴尊厳謂是国王若是王等**[一八a6~7]」者誦上第四窮子見父起畏離
心。有大勢力「此或是王或王等[一六c18~19]」。「**驚怖自怪何故至此**[一八a7]」者却誦「即[一六c18]
懐恐怖悔来至此」。「**覆自念言我若久住或見逼迫強軀使作**[一八c8~9]」
者超誦「若久住此或見逼迫強使我作[一六c20~21]」。「**思惟是已馳走而去**[一八a9]」者
305 誦上「作是念已疾走而去[一六c21~22]」。「**惜問貧里欲往傭作**[一八a10]」者却誦「不如往[一六c19~20]
至貧里肆力有地」。請説人天之教欲如説修行。如「惜問貧 欲往傭
作」。　自下一偈誦父見子如来應喩。長行有四。第一見子處所。第
二見子便識。第三識故歓喜。第四以三義釋歓喜所由。今誦前二。後二
略無。「**長者是時在師子座**[一八a10~11]」者誦上第一見子之處所。「遙見其子黙而[一八a11]
310 識之」者誦上第二見子便識。初成道時未説聲聞本是仏子。所以
云黙識其事去。曾稟大化。　自下第三誦喚子不得未従大化喩。長行
有三。第一大乗化物不得喩。第二假使強授大乗有損無益喩。第三観
機權息大化喩。今誦初二喩。後略不喩。兩偈為二。初有三句誦大
乗化物不得喩。後之五句誦有損無益喩。假使強授大乗略而

算者明教門也。非長者自計算乃使人爲之。
初成道時七處八會加被菩薩説卽是其事也。
計算者明少多義。如五十二位深淺不同。又
如初地百法明門二地千法門等。**注記**者現在
行因未來得果也。**計算**明説法。**注記**謂授記也。
窮子見父下第三頌子見父赴避畏心。

借問貧里者。于時佛未説人天之教但有人天
之機。扣佛説人天之教。如借問貧里也。**長
者是時在師子座**下第二頌父見子。上有三句。
一見子處。二見子便識。三見子歡喜。今但
頌二不頌歡喜。初成道時未説是子故云黙而
識之。
卽勅使者下頌第五喚子不得譬。上有二。初
喚子不得。二息化。今但頌初上喚子不得。
不得中又二。初正喚子不得。二强牽將還。
今但頌初半行頌正喚子。一行半頌無機不受

315 不誦。誦初喩中長行有三。第一仏説大教被人喩。第二無機不受大化
喩。今是誦之。「**即勅使者急追将来**」[一八a12](ママ)者誦上第一仏説大教被人喩。
「**窮子驚喚**」[一八a12]者誦上第二無機不受大化喩。「窮子驚愕」[一六c26]
下有五句。誦有損無益喩。「**迷悶躄地是人執我必當**[一八a13]見刹」者誦
上「自念無罪而被因執此必定死轉更惶怖悶絶僻地」[一六c28~29]。「**何用衣食**
320 **使我至此**」[一八a14]者明欲去也。　自下第四誦誘引還家二乘權教喩。長
行有二。今八行半偈還誦此二。初四行偈誦上第一權設二乘誘化凡夫
喩。後四行半誦上第二覆真現應引導二乘喩。誦初喩中長行有四。第
一如来化意喩。第二權設二乘誘化凡夫喩。第三所化衆生稟教
護益喩。第四如来愍恠喩。今誦中二。初後略無。初三行誦。第二後
325 所誦。第三初三行三義。初知衆生実無大機。第二行偈權為
説小。第三所偈説小之意。「**長者知子愚癡狭劣不信我言**」[一八a14~15]者不信大乘真実
教。「**不信是父**」[一八a15]者不信大乘真実身。「**即以方便更遣餘人眇目矬陋無**
威徳」[一八a16~17]者權為説小。正誦長行「而設方便密遣二人形色憔悴無威徳者」[一七a7~8]
目視不正名之為眇。又一目小亦名為眇。譬二乘之人所見邪曲。故『大涅
330 槃経』初功徳云「若見八相成道執為実者是名聲聞縁覚曲見」。故
云「眇目」。但遍三百由旬五十二位是未被登上譬之如矬。相好不圓
喩之如陋。陋者醜陋衆徳未満無威徳者。「**汝可語之云當相雇除**
諸糞穢倍与汝價」[一八a17~18]者誦上長行「汝可詣彼徐語窮子此有作處倍
与汝價」[一七a8~9]。明説小之意為除煩惱。煩惱染汙譬之如「糞」。勧断煩惱義同

也。**何用衣食使我至此**者何用人天樂以小善
扣大聖也。

長者知子下頌第七誘引還家譬也。上有二。
初頌二教次頌二身。今具頌之。二教中有四。
今但頌二。初三行頌説教。次一行頌信受。
初三行爲二。初一行明無大機。次二行正説
小教。**不信我言**者不信實教也。**不信是父**者
不信實身也。**即以方便**者第二説小教也。前
已遣傍人喚子不得故云**更遣餘人**。**眇目矬陋**
無威徳者。目視不正爲眇。又云一目少爲眇。
譬二乘所見空有悉皆不正。涅槃云見菩薩八

335 除「糞」。但断煩悩必技涅槃過彼世間人天之楽。「倍与汝價」以涅槃之利益彼行人義同。「相雇」下一行偈誦稟教技益喩。[一八a18~19]「**窮子聞之歓喜随来為除糞穢**」者誦上長行[一七a12~13]「尓時窮子先取其價尋与除糞」。断除煩悩譬如除糞。由断煩悩五陰身浄。[一八a19]「**浄諸房舎**」雖是長者房舎本是窮子住處。是故還譬五陰択身。亦可断除煩悩證釋[ ][涅]

340 槃即是安身住處譬如「房舎」。故上文言明至涅槃一日之價即其[ ]也。 自下第二誦上覆真現應引導二乗喩。長行有四。第一聖智照機喩。第二覆真現應喩。第三仏説教門喩。第四稟教技益喩。今誦前三。第四不誦。四行半偈誦前三喩。初一行偈誦上第一聖智照機喩。[一八a20~21]「**長者於牖常見其子念子愚劣楽為鄙事**」者誦上長行[一七a14~15]「於

345 窓牖中遙見子身羸痩憔悴糞土塵坌汚穢不浄」。須有三句誦上第二覆真現應喩。[一八a21~22]「**於是長者着弊垢衣執除糞器**」者誦上長行[一七a16]「更着麁弊垢膩之衣」。[一七a16~17]「右手執持除糞之器」下有両行三句誦上第三仏説教門喩。長行有五。第一誡勸。第二附近。第三加價。第四安慰。第五讃歎。今誦前四。第五略無。以轉勢説法有無不次。[一八a22]「**往到**[**子**]

350 **所方便附近**」者超誦第二[一七a18]「以方便故得近其子」。[一八a23]「**語令勤作**」[者][ ]

相成道名二乗曲見。謂有見不正也。又言若以聲聞辟支佛心言無布施是則名爲破戒邪見。謂空見不正也。但度三百由旬志不及遠名之爲**矬**。不得中道正観但是断常行心名**陋**也。外無濟物之功如無威。内無救物之心稱爲無德。攝大乘論明二乘無三德。一無断德但除惑障不除智障。二無智德謂無一切智。三無恩德不能普救衆生也。

窮子聞之下第二頌上信受也。**淨諸房舍**者六根非一如諸房舍。除六根中煩惱如淨也。

長者於牖下第二頌上二身。上有四。一照機二隱本。垂迹三説教四得益。今頌初三不頌後一也。初行頌第一。次偈頌第二也。

方便附近下頌第三説教。上有四一。誡勸二益價三安慰四稱嘆。今轉勢亦四。二同上三

一「[一七a17~18]語諸作人汝等勤作勿得懈息」明誡勸也。「[一八a24]**既益汝價并塗足油飲食充足**」者超誦第三「[一七a19~20]當加汝價諸有所須盆器米麵塩酢之属」。「并塗足油」「薦席厚煖」者由是長行所須之属也。窮子必多飢寒故。今賜其飽煖。定恵資神譬同飲食。浄戒安身。「薦席厚煖」。梵国作
355使之人足多龜圻故以油塗之。「[一八a25]**如是若言汝當勤作**」者重明誡勤。却誦長行「[一七a19]汝常此作勿復餘去」。「[一八a26]**又以軟語**」者超誦第四「[一七a21~22]好自安意我如汝父勿復憂慮」慰喩辞也。「[一八a26]若如我子」者喚汝為若。誦長行「[一七a24~25]自今已後如所生子」。　自下第五誦付以彼若密化二乗喩。長行有二。第一付

苦言四柔語也。**若如我子**者古語呼汝爲若也。**并塗足油**者。外國作使之人足多龜坼故以油塗之。譬得六通而足不履地也。**飲食充足薦席厚煖**者。作使之人必多飢寒。今賜其飽煖。無漏定慧如飲食。戒以安身如厚煖也。

三　特質

前節の文言対照表を平明に眺むるとき、この両本疏が極めて近しい関係にあることは、全く同一の文言句が散見されることから、ほぼ首肯せられる見解であろう。ところが、次の点を注意深く注目しなければならない。即ち、照合しない部分も少なくないという事実の認められることである。このことから、この写本文献「道義纘集」本の特徴が浮き彫りになってくる。即ち、

◎第一項　偈頌――長行

当該の注釈箇所は偈頌部分である。『法華経』の偈頌は、その他の経典も概ねそのようであるように、長行（散文）部分の内容を再度誦する形式となっている。したがって、〃今この〃偈頌が長行部分の〃何処〃にあたるか、ということが、『法華経』を読むものにとって当面のもっとも関心事であることは、まことに自然な成り行きであろう。当写本はその一点について、実に忠実に対応箇所を示している。例えば、

『道義纉集』　「眷属圍遶」者誦上「諸婆羅門刹利居士皆恭敬圍遶」。

『法華義疏』　「眷属圍遶」者頌長行「婆羅門」等登地已上人也。

前本はみたとおり、当該偈文が経文の〝何処か〟を確実に指定している。『義疏』も長行の何処か、には言及するが、〝登地已上人也〟という〈意味〉を与えるのは、『纉集』から見る限り、いささか〝言い過ぎ〟である。これは、経典理解の初歩者には、かえってその理解を高度に、要するに難しくするに違いないのである。こういう注釈方式は、両者共に一貫して持続している。故にこれは、どちらが高い低いの問題ではなくて、その双方それぞれの特質、と言い得よう。

即ち、『纉集』は一偈頌句が長行のどの文言に当てはまるかに、第一に留意している。〝とりあえず〟対応経文の抽出に精力を費やしているのである。『法華義疏』はその対応文言を前提として、それに〝〈意味〉を与える〟ことに傾注しているごとくである。注釈と言えば確かにこの方が適切な態度であるようにみえるだろうが、その注釈の設定対象によっては、偈頌と長行の対応関係を明示することが、『法華経』の理解に便なること大なり、となろう。現存法華疏でこういう方式がよくみられるのは、法雲撰『法華義記』である。『纉集』は、しかしそれよりも経文の区切り方が細かい。この段では、経典偈文のほとんど全てにわたって言及しているのである。したがって、解釈文の分量からいうと、『纉集』は『法華義疏』に優る場合さえある。

しかしこのことをもって、経典文言に〝意味を与える〟ということが『纉集』には無い、ということではないのである。この点にも、『纉集』の特質が顕著にあらわれている。即ち、

◎第二項　意味解釈

『道義纉集』　「～不信我言」者不信大乗真実教。「不信是父」者不信大乗真実身。

『法華義疏』　「不信我言」者不信実教也。「不信是父」者不信実身也。

〝我が言を信ぜず〟というのは「実教を信じない」ということ、〝是の父を信ぜず〟というのは「実身を信じない」ということ、というのだが、これは『纉集』によれば、それぞれ「〈大乗真実教〉を信じない」「〈大乗真実身〉を信じない」

ということである。この意味付けはもはや言わずもがなのこと、とは言えるかも知れないが、その〈意味〉が極めて明瞭であることも事実であろう。いわば、あたかも『法華義疏』の復注のごとき役割を担っているごとくであるが、但し天台の『法華文句』に対する湛然の『法華文句記』のように、議論を深める、という類いの進展はない。むしろ『法華義疏』に引用されている仏典が、『纘集』には登場しない場合があることを勘案すると、難しい議論は避けるというがごとくでさえある。例えば、『涅槃経』の引用は、『法華義疏』にあるように、『纘集』にもそのままにあるにもかかわらず、『法華義疏』にある『摂大乗論』の引用は『纘集』にはない。摂論が引用されるのは三徳の説明のためで、それには障に惑障と智障とある、など、分析的になっていくので、高度の知識が必要になってくる。これがおそらく、『纘集』が引用を避けた理由であろう。

『纘集』には、こういう風に『法華義疏』を忠実になぞりつつ、かつあたかも要約するような方策をもって注釈を進める面があるかとおもうと、必ずしもそのままにはしないで、加上した解説を展開しているところもある。即ち、

◎第三項　解説の加上

『法華義疏』では、「方便附近」以下を四科に分けて解釈する、とする。一誡勤、二益慣、三安慰、四称嘆である。これが『纘集』では、一と三の間に、二附近が入り、以下順番がずれる。しかもその以下の経文への当てはめが、『法華義疏』ではほとんど明白ではないが、『纘集』は「今は前四を誦し、第五は略して無し」と論釈したうえで、経偈頌文の長行の当てはめと、前記四科への適合を示す。こういう適合記述でも、『纘集』が丁寧な注釈をすることは、注目に価する。実はこの段は経文が短いから経文への当てはめは言わずもがなという風にみえるが、経典理解の初歩者には、きちんと示されることが、よりよい理解を助けることとなるはずである。このあたりの注釈感覚の相違は、両本の特質をよく物語るものといえる。

以上のことは、法雲疏にも、天台疏にも、みえないことである。

そういう両者の比較論的状況の中で、統括的に言えばどのようなことが言い得るであろうか。

四　一つの展望

当敦煌写本は、吉蔵法師撰の『法華義疏（巻第五）』を「道義が纘集した」ものである。「纘」は既述のごとく「受け継ぐ」ことであるから、素直に解釈すれば、道義は『法華義疏』に密着しながら、その要点を「集めた」ものということになろう。〃受け継ぐ〃のであるから、そのまま、或いは極く若干の付け加えを想定するのが素直な反応であろうが、しかし、事実はかなりの改変を加えたものになっているのである。その改変の傾向を分析しなければならない。

さて、その改変は、『法華経』を理解しようとするものにとっては、上記みてきたごとくに、おそらく大変に助けとなったものであろうと推察できるものである。経文の一々にコメントが付けられているのが、その何よりの証拠である。しかもその経文の〈意味付け〉にあたって、より詳しく言及され、また〈科文の分類〉にあたっても、より〈細分〉し、かつ〈経文への適用〉を具体的に指摘する。

しかしそうであるからといって、〈複雑化〉へ向かうことを極力避けている。複雑にして難しくなってはいけない、という配慮を保っているといわなくてはならない。

これらの改変は、ひとことでいえばまさしく、『法華経』勉学の初心者に対するものといってよかろう。正直にいって、『法華義疏』は一定の理解度を越えた者は利用できるが、そうでない者にはいささか難しかったのではなかろうか。そのあたりに注釈の対象を定めて、その範囲でいわば几帳面に新しい注釈疏をつくった、それがこの本ということではないか。

「道義」は、おそらく自らの注釈疏に吉蔵の名を冠するほどにいえば、その近くの人物といってよいようにみられる。しかし少しく大胆に類推すれば、その〃近く〃は、同時代的とは言い得るであろうか。改変が〃ほんの僅か〃とは言いにくいことをどう考えるか、である。

同時代的であったとしても、その活動場所が離れていた、という場合も考えられる。そういう場合であるとすれば、それがこの写本の敦煌に存する由縁と重なるかも知れない。吉蔵に近接した以上、道義が中原仏教界で学んだことはたしかであろう。その道義の写本が、敦煌から発現した事実をみるとき、少なくともこの写本を持した人物は敦煌に至り、なにほどか『法華経』を講じた。それが道義か、そうでなければ、道義にそれこそ極めて近しい人物が敦煌に至り、流布した、とみなければならない。こういう経路の想定は、この注釈疏の内容が初歩的であることとも一致し、よく納得できるのである。

更に全体の検討をしなければならないのであるが、ここでとりあえずの区切りをしておこうと思う。敦煌文献には、中原仏教界で失われた貴重な仏典がよく発見される。ここに敦煌文献の重い意味あいの一つが存することを確認して、閣筆する。

なお、ここにおいて教学的検討は、その範囲が少ないことによって、残念ながら出来なかった。全体の展望のなかで、続行することを期しておきたい。

禅と三論

沖本　克己

一　はじめに

初期の禅宗[1]と三論学派との交流については既に平井俊榮先生の先駆的業績があり（平井般若 三二三頁）、また鈴木哲雄氏によるそれ以後の研究史を網羅した詳しい総括がある（鈴木論考 九三頁）。もはや付け加えるべき事柄も見当たらぬが、ここでは禅宗内の残された問題の一つである所謂『二入四行論長巻子』と三論学派との間にある影響関係を具体的資料にもとづいて確認しておきたい。

所謂『二入四行論長巻子』は曇林序・四行論・雑録一、二およびその後に発見された断片からなる禅文献である（田中敦煌 一六九頁）。本書をめぐる様々な課題のうち、テキスト本文に関する問題は椎名宏雄氏による天順本の発見と周到な調査報告（椎名天順 一八九頁）によって一段落した。[2]

雑録一について、従来の学説はこれを達摩所説とするものと慧可（四八八―五九三）の撰述とするものとに大別されるが（関口達摩 三一七頁）、最近松岡氏がこれまでの諸説を再検討して新たな仮説を提出された。[3] 即ち［四］を慧可の

言葉、同じく［五］を向居士による序文、そして［六］以下を慧可と達摩の問答と解されているようである。
しかしそれによって全ての課題が落着したわけではない。もともと現テキストは構造が複雑でその成立史は決して単純ではないと思われるからである。即ち各テキストにおける語句の異同に関する問題は当然のこととして、それとは別に、我々は同一の題名を持つテキストについて語りながら実は内容を異にするテキストを前にしていたかもしれぬという難題があるからである。
それ故ここではまず、テキストの構造に関する従来の諸説を検討しその整理を行ないたい。
本論攷における結論を先取りすれば次のごとくである。
まず本書の原型は曇林によってまとめられ『大乗安心之法』と呼ばれていた。（ここでは本書を『大乗入道安心法』と呼ぶことにする。）原型にはおそらく「四行説」の他に［五］以下［五〇］の辺りまでが含まれていたと思われるが早い時期に錯簡が起こったらしい。それに対して様々な形で増広が加えられ、それらを浄覚（六八三―七五〇？）が［四］の序文を付して集成したものが現本である。そこに記載される思想内容には明確な宗派性はなく、そうした主張もない。むしろ実践を旨とする初期禅宗と三論学派等との思想的な混淆状態がみられる。
以上の仮説に基づき、以下にそのことを証明しつつ構造や思想内容の吟味を行ない、三論学派を始めとする先行諸派との関係を明らかにしたいと思う。

二　『大乗入道安心法』の構造

現本は［一］が「曇林序」、［二］［三］が達摩の「二入四行説」とされるものであることは動かない。[4] 何故ならその曇林の序文に、

誨以真道。如是安心、如是発行、如是順物、如是方便。此是大乗安心之法、令無錯謬。如是安心者壁観、如是発行

者四行、如是順物者防護譏嫌、如是方便者遣其不著。（柳田達摩 二五頁）

とあるのは内容の科文と見なすことができるのだが、それによれば「安心・発行・順物・方便」を内容とするのが曇林の編集した『大乗安心之法』であったと考えられるからである。しかし現本には「如是順物、如是方便」の部分が見られず、現本は［四］に序文を附し、それに従って［五］以下を集録した体裁となっており、曇林の指摘には対応していない。即ち行入説の後には欠落があると考えなければならないのである。

ではこれに関連して題名の問題はどうか。柳田聖山氏は敦煌発見のこの書に関しては「論一巻」とあるのが知られるのみで、また別に浄覚が『楞伽師資記』に「略弁大乗入道四行、弟子曇林序」（大正蔵八五巻、一二八四頁下）といい、さらに『般若心経注』に一部を『安心論』の名で引いている事実からも題名は一定しないとする（柳田達摩 一六頁）。ただし「略弁」以下の部分を柳田氏は「〔ボダイダルマが〕大乗の真理にいたる四つの実践を手短かにのべ、曇林が序した」と読み、題名の一つととるのだが（柳田達摩 一六頁）、これは文脈からも「大乗入道の〔うちの〕四行について概略を述べると、弟子曇林序に〔次のように言う〕……」ととるべきである。[5] 何故なら浄覚は別に、

此四行、是達摩禅師親説。余則弟子曇林記師言行、集成一巻、名曰達磨論也。菩提師又為坐禅衆、釈楞伽要義一巻。有十二三紙、亦名達磨論也。此両本論文、文理円浄、天下流通。（大正蔵八五巻、一二八五頁中）

といっている。つまり彼はこれらを『達摩論』あるいは『安心論』と捉えていたと考えてよいからである。ただ「余は則ち弟子曇林、師の言行を記して集めて一巻と成せり」という「師の言行」が序文のみを指すのか、雑録を含めた意か判然としない。したがってこの時に浄覚の見たテキストに後半の雑録部分が含まれていたかどうかはこれだけではわからない。

ともかく以上によって曇林の編集したテキストは元来『大乗安心之法』（大乗入道安心法）と呼ばれ、それはまた後に『達摩論』ともせられ、達摩の著述はすべてそのように呼ばれたということになる。時あたかも宗派形成期にさしかかって達摩の名を冠する多くの偽作が続出していた時代でもあった。[6]

以上によって本来の『大乗入道安心法』は後半の一部が散逸し、その後、安心に関わる問答、すなわち現本の［五九］に掲載される二種のいわゆる「安心論」などを集めて編集し直したのが現在いわれるところの『二入四行論及び長巻子』であると考えると構成と書名の問題に関して一貫性がでてくるであろう。[7] ただその際も、先に指摘した如く［六九］以降の諸禅師の言葉までは含まれてはいなかったと考えられる。

なお『宗鏡録』巻九九に［七］の一部分が『大乗入道安心法』として引用されている（関口達摩 三三九頁）。即ち、

又釈法聡因聴慧敏法師説法、得自於心蕩然無累、乃至見一切境亦復如是。是故『大乗入道安心法』云、〈若以有是為是、有所不是。若以無是為是、則無所不是。一智慧門入百千智慧門。見柱作柱解、得柱相不作柱解。観心是柱法無柱相。是故見柱即得柱法。一切形色亦復如是〉故。（大正蔵四八巻、九五〇頁下）

というのがそれで〈 〉で囲った部分が［七］との対応部分である。しかし、これをもって『大乗入道安心法』を法聡（五八六―六五六）の著と認め、雑録の部分はむしろ法聡の属した三論系のものであるとする関口説は受け入れ難い。原文を一読して明らかなように『大乗入道安心法』は論証のために引用された典拠にすぎないからである。この記事はむしろ雑録部分がかく呼ばれていたことを傍証するものなのである。そして、

興皇寺法朗（五〇七―五八一）――茅山大明――法敏（五七九―六四五）――法聡（五八六―六五六）

と続く三論宗の系譜にも達摩の『大乗入道安心法』が利用されていたということは両者の交流の事実を明かす資料の一つとなり得るであろう（平井般若 三三〇頁）。

かくてここでは所謂『二入四行論長巻子』を『大乗入道安心法』と呼ぶことにする。では『達摩論』とも呼ばれた『大乗入道安心法』は原型として如何なる構成を持っていたのであろうか。そのことを視野に入れつつ現本を検討してみると、まず所謂［二入四行説］部分に接続されている［四］［五］の部分は何であるかが問題となる。

［五］の後半部には『続高僧伝』に向居士が慧可に宛てた書簡として引用される文章が掲載されている。それに影響されてか、［四］の部分を柳田氏は「仲間の手紙、その一」とする（柳田達摩 四七頁）。それは末尾にある「聊顕入道方

便偈等、用簡有縁同悟之徒。有暇披攬、坐禅終須見本性」という文を「聊か入道方便偈等を顕わし、用って有縁同悟の徒に簡す。暇有らば披攬せよ、坐禅して終須に本性を見ん」と読み、「簡」の字を書簡を送ることと解することとも相応しているのだが、複数の「有縁同悟の徒」に同じ手紙を書くというのは奇妙に感じられるし、手紙の末尾に「暇をみてお読みください」と書かれているととるのも合理性を欠くであろう。更に「坐禅して本性を見」よと命じる相手は誰なのか、もしそれが有縁同悟の人であれば論理矛盾であり文章の一貫性を欠くことになる。

ではどのように読むべきであろうか。ここはまず「簡」を「選ぶ」の意ととるべきではなかろうか。そして全体の意味は「入道の方便や偈等を顕すのに有縁同悟の徒を用簡んだ。暇をみて読んで欲しい。坐禅していつか本性を見るべきである」と読むのがよいと思う。[8] 明らかに「有縁同悟の徒」と「坐禅せよ」と呼び掛ける対象とは別であって、悟りを得た人々の言行を手本として坐禅に励み、見性を求めよという文脈ととらねばならないのである。[9]

つまり、この部分を以下の雑録一部分の序文ととり、朝鮮本に従って［五］以下［五〇］までを後進の模範となるべき人々の言葉や問答、ととるのがもっとも合理的な理解であろうと思う。[10]

ではその著者あるいは編者は誰か。内容を見るに、すべて短い問答体で書かれ、そこではなはだ雑駁な話題が交差し、一見まとまった論述の体をなしていないかに見える。おそらく弟子たちが断片的な話題を集積したものであろう。その問答を見るに、答の部分にシナ的表現が多い（松岡 二三三頁）。特に［一六］の答の部分には『中論』と共に『老子道徳経』が引かれてそれらが会通されており、また［二二］に「仁義礼智信」を説くことなどを一例として、これらを達摩に帰することはできない。[11] また、慧可と弟子の問答ととるのも、あるいは妥当かとも思えるが確たる根拠はない。ひとまず「有縁同悟」の人々の対話集と考えておくことにする。

また『禅門撮要』にはない「縁法師の言葉」で始まる［五一］以下［六八］まではその由来が不明である。先にも指摘した如く、［六九］以下とも説相が異なるのでひとまず別行させておくのが妥当であろう。縁法師と志法師の問答は『絶観論』等の構成にも類似し、[12] あるいは虚構されたものかとも思われるが確証はない。［五八］には慧可を可師と呼ん

でいることなどから慧可の弟子もしくはそれ以降の人物の手になるものと考えるのが妥当である。ただしそれ以上のことは具体的なことは判然としない。[13]

以上のことをまとめ、内容を細分しておくと、

［四］　後編の序文（浄覚？）
［五］　向居士の手紙
［六］～［九］　慧可の返事
［一〇］～［五〇］　先徳達の問答
［五一］～［五七］　縁禅師を主人公とする語録（虚構？）
［五八］～［六四］　追録された慧可語録
［六五］～［六八］　諸禅師の問答
［六九］～　諸禅師の語録からの撮要

ということになる。編者については、原型は曇林によると考えてよいだろうが今は伝わらない。慧可（四八八―五九三）の没後、法聡（五八六―六五六）の頃までには成立していたものの、早くに一部が散逸したと思われる。そしてそれらを再編して現本に近い形にしたのは却って後代の浄覚（六八三―七五〇？）ではなかろうか。浄覚が『大乗入道安心法』を重用したのは夙に知られている上に（柳田初期　七五）、彼の『楞伽師資記』序文に、

毎至披覧、非管見之所知。浄坐思惟、非小人之所解。生生尽命、伝達摩之遺文、世世之中、誓願事之足下。（柳田禅史一　五二頁）

というのは「達摩之遺文」を単に伝持したというのではなく、自ら編集したことをいっている如くであり、さらに、

浄覚宿世有縁、親蒙指授、始知方寸之内、具足真如。昔所未聞、今乃知耳。（柳田禅史一　五七頁）

などというのは［四］と文脈を同じくするように思えるからである。それ故ここでは浄覚による再編とする立場をひと

まず仮説として提出しておきたい。

ともかく以上によって構成に関するおよその見通しが立った。その立場から、以下にこの部分の思想内容を吟味して見たい。

三　『大乗入道安心法』における慧可の思想

はじめに［五］について考察しておきたい。［五］の後半部分が向居士の書簡であることは『続高僧伝』に明記されている（大正蔵五〇巻、五五二頁上中）。そこでは続いて慧可の返書なるものが掲載されているが、既に指摘されているように向居士への返事とは思われない（宇井一　五四頁）。『続高僧伝』の慧可章は補筆と錯簡が多いという事実があることを勘案すれば（楞伽考　二一一頁）、返書とされるものはむしろ「滞文の徒」とされた道恒禅師一派に対するものかとも思われる（大正蔵五〇巻、五五二頁上）。

また［五］は一読して明らかなように文意は連続して且つ整っており、全体を向居士のものとすることに問題はないように思う。『続高僧伝』が向居士の書簡の全文を掲載しているとは限らないということを勘案すれば、［五］を二分する積極的な理由もないであろう。

それというのも、内容から推して［六］と［七］をあわせて一纏めとし、それを［五］に対する慧可の返書と考え得る可能性があるからである。そのことをまず示しておきたい。

『向居士の書簡』［五］	『慧可の返書』［六、七］
①寂寂従来本无相、何有善悪及邪正。	①諸仏説空法、為破諸見故。
②言生生者本不生、言滅滅者亦不滅。	②生時唯空生、滅時唯空滅、実无一法生、実无一法滅。

③影由形起、響籍声来。弄影労形、不知形之是影、本揚声止響、不知声之是響根。

④故知迷悟一途、愚智非別。无名処強為立名、因其名即是非生矣。……幻化非真、誰是誰非、虚妄无実、何有何无。当知得无所得。

③法身无形。故不見以見之。法无音声。故不聞以聞之。

④般若无知、……対物而知非无知。若以得為得、則有所不得。若以无得為得、則无所不得。若以是為是、則有所不是。若以无是為是、則无所不是。

向居士の提起した見解に対して、慧可がそれを肯定しつつ丁寧に敷衍している様子がうかがえるであろう。なお、質問の「影由形起」以下は、『荘子』[14]、吉蔵（五四九—六二三）の『十二門論疏』[15]などと関連し、答の「諸仏説空法」以下は『中論』[16]に基づき、同文は吉蔵『三論玄義』にも引かれている（大正蔵四五巻、七頁上）。また天台智顗（五三八—五九七）の『摩訶止観』[17]、『法華経文句』[18]、さらに荊渓湛然（七一一—七八二）の『止観輔行伝弘決』[19]にも対応する。「生時唯空生、滅時唯空滅」は『中論』[20]、『大智度論』[21]に基づき、吉蔵『大乗玄論』[22]にも用いられている。また「見柱作柱解」以下の文も『大乗玄論』、『二諦義』等に関連することが指摘されている。[23]なお［八］は後にも見る如く、所謂破邪顕正の論理によって「不有」「不生」「無心」など、空見に片寄った立場を批判し、中道のありようを示すものである。[24]そして続けて結論として、［一〇］に三蔵法師つまり達摩の言葉を引用して結着するという整然とした形式を持っているのである。[25]

以上、［四］から［九］に至る部分について、それが比較的整然とした体裁をもつことを確かめた。著者は慧可である。そして主として著作の豊富に残る吉蔵を中心として渉典を行なった結果、慧可には三論学派との関連が極めて深い表現のあることを文献的にも裏付けることができた。[26]ただしこの時代は相互に宗派的意識は希薄なままであったし（報告 四頁）、とりわけ三論学派は宗派としての成立を果たしてもいない（平井般若 五三頁）。そのうえ慧可（四八八—五九

三）と吉蔵（五四九―六二三）とには年齢差もあり、直接の交流の有無についても確かめられない。知られているのは三論の源流とされる僧詮には門下に四哲があったとされ、摂山慧布（五一八―五八七）が興皇寺法朗（五〇七―五八一）と共にそこに含まれることで、その慧布と慧可には交流があり（大正蔵五〇巻、四八〇頁下）、吉蔵は法朗の弟子にあたるということである。こうした系譜の相関性、また思想や表現、そして引用典籍の共通性は彼らが共通の学系グループに属していたことを明瞭に示しているといえるであろう。

［一〇］以下［五〇］までは様々な問答が展開され、部分的には重複や混乱も見られるが基本的には般若空観に基づくむしろ素朴な破邪顕正の論理で一貫しているといってよい。

三論学派の立場を一概に表現する事は困難であるが、例えば曇影の『中論序』には次のようにいう（平井般若 六頁）。

其立論意也、則無言不窮、無法不尽。然統其要帰、則会通二諦。以真諦故無有、俗諦故無無。真故無有、則雖無而有。俗故無無、則雖有而無。雖有而無、則不累於有。雖無而有、則不滞於無。不滞於無、則断滅見息。不存於有、則常等氷消。寂此諸辺、故名曰中。（大正蔵五五巻、七七頁中）

こうした論理構造は［八］に見られる次のような表現と全く軌を一にしているといってよいだろう。

有人言、一切法不有。難曰、汝見有不。不有於有、有於不有、亦是汝有。
有人言、一切法不生。難曰、汝見生不。不生於生、生於不生、亦是汝生。
復言、我一切見無心。難曰、汝見心不。無心於心、心於無心、亦是汝心。

ここに見られる反証のパターンは立言者の、存在を一義的に否定する立場に対して、その結論としての非存在を却って実在化させ、それに依存している虚構をつく般若皆空の論理である。単純には二重否定は肯定に転ずるのが一般であるが、そうではなく二諦説に基づく二重否定によって止揚された般若皆空の立場を顕しているのである。こうした論法は質問者を論理破綻に導く中観派の伝統的手法であるといってよいだろう。

また僧肇（三八四―四一四?）の『不真空論』に、現象（色）について、

夫言色者、但当色則色、豈待色色、而後為色哉。此直語、色不自色、未領色之非色也。（大正蔵四五巻、一五二頁上）

というのは［九］に、

心不自心、由色生心、名為色界。色不自色、由心故色。心色无色、名為无色界。

としてその表現が引用されているが、こうした問答はさらに［一七］に、

心非色故、不属色。心非非色、故不属非色。心無所属、即是解脱。

と反復され、［一九］にも、

若悟心本以来空寂、知心非色、心即不属。色非是色、自心化作。但知不実、即得解脱。

とありいずれもほぼ同じ文脈である。また、［四八］にも、

心非色故、不属色。心非非色故、不属非色。心雖照色、不属色。心雖照非色、不属非色。心非色相可見。心雖非色、非是空。心非色心、不同太虚。

とある如く何度も繰り返されるテーマの一つであるが、単純に僧肇の論理や用語を利用するだけではなく、現象の認識主体である「心」を新たに持ち込んで独自の展開を示したものである。

全体にわたる検討は論述の都合で省いたが、以上の如く、『大乗入道安心法』に見る慧可の思想は三論学派との関連が深く、そこに独自のシナ的思惟傾向を混ぜあわせた独特の表現を持っていることの一端がほぼ明らかになったといえるであろう。

なお編者である曇林は『勝鬘経』をよくし、慧可の同門で無臂林とも呼ばれた人物である（大正蔵五〇巻、五五二頁中）。吉蔵の『勝鬘宝窟』には「曇林」、「無臂林」、また「林公」としてその疏がしばしば引用されている。[27] その出現頻度は馥法師と共に突出しており、慧可と吉蔵を関連づける大きな根拠として、また『大乗入道安心法』の基本的性格を予想させる事実として注目に値するであろう。

四　『雑録二』について

〔五二〕縁禅師の問答以下も先に見たごとく幾つかに分節できるが、ここで最大の問題となるのは引用される諸禅師がいったい誰なのか、ということである。資料不足のため決定的なことは語り得ないが、知り得た内の幾人かの人物についてノートを記しておきたい。

【顕禅師】〔六七〕顕禅師は「云何調薬、云何謂病」と問われて次の如く答えている。

一切大小乗、是対病語。若能即心不起病時、何須対病薬。対有病故、説空无薬。対有我故、説无我薬。対生滅故、説无生滅。封慳貪故説布施、対愚癡故説智慧、乃至対邪見故、説正見、封惑故説解、此皆是対製病語。若无病時、何須此薬。

『続高僧伝』巻二〇、法顕伝によると、彼は天台智顗（五三八—五九七）に師事し、没後道信（五八〇—六五一）に従った人である（報告 七）。「誨以出要之方。示以降心之術。」（大正蔵五〇巻、五九九頁下）といわれ、ここに「降心之術」とは「降伏心」というに同じく、例えば『十住毘婆沙論』に、「阿難、我法実従本已来、清浄明了。是故我弟子、降心安穏無有疑悔」（大正蔵二六巻、二〇頁上）といい、『中論』に「人能降伏心、利益於衆生」（大正蔵三〇巻、二一頁中）とある如く、心を対象への束縛から解き放つ教えを指す。吉蔵の『金剛般若疏』に、降心を説明して、「然要須修行故有所得心乃降伏耳」（大正蔵三三巻、一〇三頁下）といい、管見する限り三論系で多く用いられた概念である。

なおこの部分の直前に、「但衆生多滞有病故、破有病明於空耳。有病既息、空則不留」（大正蔵三三巻、一〇三頁中）というのは先に見た顕禅師の言葉に同じく、また『涅槃経遊意』には、「病薬無常者、以無常治病、常病既去、無常之薬亦除」（大正蔵三八巻、二三二頁上）とある。なお『続高僧伝』に「一生染疾並信往業。受而不治」（大正蔵五〇巻、六〇〇頁上）というのはこの「薬病の譬喩」を自ら実践したものであろうか。[28]

【因禅師】［八〇］因禅師の語の部分は少し乱れがある（報告 八二頁）。「三蔵法師云」以下は次の［八一］に文脈が続いているからそれに一括すべきであろう。そうすると、全体は次のようになる。

因禅師曰、諸家説者、六識是妄想。名為作魔事。

即ち、六識は妄想なりとする諸家の説を否定し、それは続く三蔵法師の説に依って補強され、六識煩悩こそが得道の処であるという結論に至るのである。

ところで『続高僧伝』巻一三、荘厳寺慧因伝（大正蔵五〇巻、五二二頁上中）によれば、慧因（五三九―六二七）は開善寺慧熙法師に出家し、宝瓊法師の成実を受け、さらに鐘山慧暁より調心観法を授かり「定水既清、道思逾粛」と評された。また長干弁法師に三論を稟学し、弁法師が隠棲して後、その後をついでいる。隋代、禅定寺に招かれた名徳の一人であり、唐の制定した十大徳の一人でもあった（報告 九一頁）。三論を講じ文疏を製し、「定慧両明、空有兼照」とも評された。その語に「妄想顚倒、知何不為」とあり（五二二頁上）、先の因禅師の言葉に対応する。

【慧堯】［八六］慧堯法師については、『続高僧伝』巻一七、慧命伝（大正蔵五〇巻、五六一頁上以下）に付伝される慧暁がそれに当たるのであろうか。慧命が大通五年（五三〇）生まれであるからほぼそれと同時代の人で慧可よりは一世代ほど後になる。禅定に秀れ、上に見た慧因にも「調心観法」を授け（大正蔵五〇巻、五二二頁上）、「暁学兼孔釈妙善定門」（大正蔵五〇巻、五七二頁上）と称されている。文才にも富み『釈子賦』を著わしたという。しかし語は残されていないので思想や表現そのものの対応は見出せないでいるが、同一人物である蓋然性は高いと言えよう。

【朗禅師】［九二］朗禅師の言葉は次のようである。

心若起時、即依法看使滅、依色法看不見。色惑起、見色作色解。心是色作法、依法看実無物可見。乃至云一切法都是妄想計校、作是無有実処。所有見処、皆自心現妄想。道似何物、而欲修之、煩悩似何物、而欲断之。

即ち心が起れば妄想が起るのであって、全て実体はないのであるから意図的な修行も煩悩の断滅も不要であるという般若皆空の論である。

一方、吉蔵の『勝鬘宝窟』には師の興皇寺法朗（五〇七—五八一）の語を引いて次のように言っている。

家師朗和上、毎登高座、誨彼門人、常云、言以不住為端、心以無得為主。故深経高匠、啓悟群生、令心無所著。……以執着故、起決定分別。定分別故、則生煩悩。……欲令弘経利人、及行道自行。勿起著心。（大正蔵三七巻、五頁下）

説法の要点は心の執着を起させてはならぬということで、上の内容と同軌である。なお、興皇寺法朗は『続高僧伝』巻七によれば、「遊学楊都就大明寺宝誌禅師受諸禅法」とあり（大正蔵五〇巻、四七七頁中）、この宝誌は菩提達摩の来至を予言した人物とされる（祖堂集二—七〇）。

以上、いささか牽強付会に堕した恐れなしとしないが、知り得た事柄の一部を記しておいた。もしこれらの比定に幾分かの正当性があるならば、この内で一番遅いのは道信に師事した顕禅師である。このことはこの雑録部の編集の時期が七世紀以降、ようやく禅宗に宗派としての自覚が出始めた頃以降のこととなる。

従って、この『大乗入道安心法』もそうした宗派独立の意図の下に再編され、三論学派系の思想や人物もそれを補強する渾然一体の事実として取り込まれていったのではなかろうか。

補強・訂正すべき箇所も多いかと思うが、ひとまず仮説を提出して本稿を終る事とする。

（1）　初期禅宗の概念規定などについては［報告　三頁参照］。

（2）　鈴木大拙による雑録一、二の区分は朝鮮刊本の『禅門撮要』の末尾までを雑録一として区切ったものである（鈴木二一〇九頁）。内容から推して、問答体の［六八］までと、諸禅師の言葉のみの引用に終始する［六九］以降にも明瞭な相違がある。そのことは『宗鏡録』やチベット本『禅定灯明論』等では［六九］以降のみを連続的に引用し、本来は別行していた可能性が高い（報告　六一頁）ことからもうかがえる。

（3）　［松岡達摩　二二九頁］。松岡氏は原典として、［柳田遺産］を用いる。ここでも区切りの番号はそれに従う。

（4）ただし全く問題がないわけではない。例えば『宗鏡録』巻九八に「伏陀禅師云、籍教明宗、深信含生同一真性。凡聖一路、堅住不移、不随他教。与道冥符寂然無為。名為理入」（大正蔵四八巻、九四二頁上）と、理入説を伏陀禅師に帰している事実があり、また「理入行入」説については既に指摘したように吉蔵『大乗玄論』、曇遷『大乗心行論』等と関連があり（報告 七六頁）、逆にこれらの思想根拠をインドもしくは中央アジアに求める手だては見出せないからである。

（5）主語は浄覚である。ただし『景徳伝灯録』巻三〇には「菩提達摩略弁大乗入道四行弟子曇林序」とし、ここでは全体を題名ととっている。また「略弁」の主語は達摩となる。

（6）様々な達摩論については［関口達摩］参照。なお注目すべきはペリオ三〇一八号の存在で（田中敦煌 一七〇頁）、これは［三二］から［六六］までを一括りとして『菩提達摩論』と呼んでいる。

（7）なおこの「安心問答」は慧可と弟子との問答であるが、『祖堂集』巻二等では達摩と慧可の問答とする（祖堂集 二巻七三頁）。

（8）「入道方便偈等」については例えば『宗鏡録』巻九七（大正蔵四八巻、九三七頁下）に採録される祖師達の伝法偈等がそれにあたるかとも思うが確証はない。

（9）なお天順本では末尾を「見本性、会也。」と区切っている。「会也」は「わかるか」、の意となり、一層呼び掛けの文としての性格を強めている。なお柳田本では「会也」を次の文の冒頭に置いて「もしも」の意とし、以下を偈文とする（柳田達摩 四七頁）。

（10）『禅門撮要』には［五〇］（第四十四 随心諸法有無門）の末尾に、「上来文、相応知也」とあり、天順本には更に続けて、「第二正説分四十四門、釈已畢。次流通分釈也」の語句がある（椎名天順 二〇九頁）。

（11）例えば［一九］に出る「五道将軍」もシナに成立した概念である。ただしこうした例証によって全てを達摩以外の後世のものと見るか、部分的な潤色・付加と見るか、なお困難な課題は残っている。

（12）『絶観論』と『安心論』の関連については［報告 七二］を参照せよ。

（13）柳田氏は［五二］から［五七］を縁禅師と弟子の問答、［五八］から［六四］を慧可語録とする（柳田遺産 二四八、二六一頁）。

（14）『荘子』在宥第十一「大人之教、若形之於影、声之於響」。

（15）『十二門論疏』「影由形、形因造化」（大正蔵四二巻、一七二頁下）。

（16）『中論』「大聖説空法。為離諸見故。若復見有空。諸仏所不化」（大正蔵三〇巻、一八頁下）。

(17)『摩訶止観』「諸仏説空義。為離諸見故。若復見有空。諸仏所不化」(大正蔵四六巻、四一頁上)。
(18)『法華経文句』「諸仏説空法。本為化於有。若有著空者。諸仏所不化」(大正蔵三四巻、一四一頁中)。
(19)『止観輔行伝弘決』「論偈云。諸仏説空法。為破諸見故。而復著於空。諸仏所不化」(大正蔵四六巻、三二〇頁下)。
(20)『中論』「諸法但因縁和合。生時空生。滅時空滅」(大正蔵三〇巻、二四頁下)。
(21)『大智度論』「色生時但空生。色滅時但空滅。諸行生時但空生。滅時但空滅」(大正蔵二五巻、一九二頁下)。
(22)『大乗玄論』「只是空生空滅。所生既空、能生此生滅之因縁亦空。能生所生既並無故、言我説即是無也。故中論観法品云、生時空生、滅時空滅也」(大正蔵四五巻、三一頁上)。
(23)[柳田達摩　六六頁]また[柳田価値　三三二頁]参照。
(24)[九]の中にも同じ論理の文章が紛れ込んでいる[柳田達摩　七〇頁]参照。
(25)ただし、「不因色」以下はテキストの乱れである。前注参照。
(26)天台智顗(五三八—五九七)等に見られる天台系との関連も見逃せない。
(27)「曇林」(大正蔵三七巻、二二下)。「無臂林」(二二上)。「林公」(大正蔵三七巻、二二頁中、二九頁中、三九頁上、四三頁上、五四頁上、五五頁上、五八頁中、七三頁上)。
(28)なお、顕法師なる人物が牛頭法融(五九四—六五七)伝にも出る(大正蔵五〇巻、六〇四頁中)。経蔵の管理をしていて、法融の人物を見極めて閲覧を許可したという。

【略号表】

[柳田達摩]　柳田聖山『禅の語録一・達摩の語録』筑摩書房、一九六九。
[柳田価値]　柳田聖山「菩提達摩二入四行論の資料価値」印仏研一五—一、一九六六。
[柳田遺産]　柳田聖山『人類の知的遺産一六・ダルマ』講談社、一九八一。
[鈴木二]　鈴木大拙全集・第二巻　岩波書店、一九六八。
[宗論二]　沖本克己「bSam yas の宗論(二)」日本西蔵学会々報第二二号、東京、一九七六。
[報告]　沖本克己『研究報告・第五冊』国際禅学研究所、一九九七。
[椎名天順]　椎名宏雄「天順本『菩提達摩四行論』」駒沢大学仏教学部研究紀要五四号、一九九六。
[平井般若]　平井俊榮『中国般若思想史研究』春秋社、一九七六。

［鈴木論考］　鈴木哲雄『中国禅宗史論考』山喜房仏書林、一九九九。
［松岡達摩］　松岡由香子「達摩とその弟子（慧可）の思想的違い」宗学研究四一号、曹洞宗宗学研究所、一九九九。
［関口達摩］　関口真大『達摩大師の研究』春秋社、一九六九。
［宇井一］　宇井伯寿『禅宗史研究』岩波書店、一九三五。
［楞伽考］　胡適『胡適文存』第四集、台北、一九五三。

法蔵の『十二門論』解釈——「真空幻有論」の位相

木村　清孝

一　はじめに

『十二門論』は、中国では、鳩摩羅什が訳出した中観系論書、いわゆる三論あるいは四論の一つとしてよく知られている。極めて簡潔な論書で、偈頌と長行とからなり、漢訳のみを存する。思想的には同じ羅什訳の龍樹の『中論』と重なる点が多い。ただし、興味深いことに、「観因縁門」第一と「観有無門」第七に出る各一偈は、同じく龍樹の自注を含む自作とされ、チベット訳だけが現存する『空七十論』(*Śūnyatā-saptati*) の中の二偈と合致する。[1]

この『十二門論』の研究は、中国においてはすでに早く、羅什の門弟たちの世代から開始されたらしい。羅什門下の僧導が著したという「三論義疏」は伝わらないが、僧叡はこれに「序」を書き、本書を龍樹菩薩の作と明言した上で、「実相の折中、道場の要軌なり」と讃えている。[2] 隋代の吉蔵（五四九—六二三）が、本書に関して「三世の仏の、諸々の菩薩の為に甚深の法を顕説」された「始終倶に深き」論書である、などと述べているのは、[3] そのような研究と評価の蓄積を自らの立場において総括したものといえよう。

なお、本書について、とくにその長行の部分については龍樹の真撰を疑い、作者を青目とみなす説もある。また、かつて安井広済教授は、青目釈『中論』の一偈と符合する「観性門」の一偈を取り上げられ、そのインド中観派における解釈との比較・分析を通して、偈頌そのものも龍樹の作ではなかろう、と推定された。(4) しかし、偈頌・長行ともに、明確に偽撰と断定できるまでの証拠は、まだないようである。いまは、論旨に直接関わるものではないので、この問題には立ち入らず、伝統説に立って論を進めることにしたい。

さて、この『十二門論』に対して、出家後間もない西太原寺時代（六七〇—六八七）の法蔵（六四三—七一二）が注釈書を著している。それが『十二門論宗致義記』（以下『宗致義記』と略称）二巻である。これは、現存するかれの著書の中でもっとも早いもの、あるいは『五教章』についで早いものと推定されるが、なぜかれはこの時代に『十二門論』に関心を深め、注釈書まで著したのであろうか。その中で、かれは何をいおうとしたのであろうか。また、そこに盛られた思想は、かれ自身の思想形成の上で、あるいは広く中国仏教思想史の中でどのような意義をもつのであろうか。本論攷は、このような問題について一定の解明を試みようとするものである。

二　『宗致義記』の構成と全体的特徴

『宗致義記』は、初めに簡単な序文を記した後、次の十門に分けて所論が展開される。すなわち、（一）教起所因、（二）蔵部所摂、（三）顕教分斉、（四）教所被機、（五）能詮教体、（六）所詮宗趣、（七）造論時代、（八）伝訳縁起、（九）釈論題目、（十）随文解釈、の十門である。この構成は、例えばかれの主著『探玄記』のそれともさほど違わない。それゆえ、すでにこの時点で法蔵の経典解釈の枠組みはほぼ固まっていたと見てよいであろう。しかし、その中のいくつかの部門の記述の仕方は、かなり特徴的である。

その第一は、当該の教説がどういう領域に属するかを論ずる（三）「顕教分斉」の内容に関してである。この節は、

『探玄記』ではタイトルも「顕立教差別」と変わり、中国の「古説」と西域の説の紹介に始まり、最終的に自説の五教・十宗を立てる方向で議論が展開する。ところがここでは、日照三蔵（Divākara）から得た情報に基づき、インドの唯識系の戒賢と中観系の智光という二大論師の説の紹介とそれらの会通がほぼ叙述の全体を占めるのである。これは、本節の冒頭に自ら記すように、「異説紛紜」たる状況の中で当時の法蔵が、仏説の境域とその意味とをインド大乗の伝統に照らして理解しようとしていたことを示しているようである。

なお、戒賢・智光二師の教判論的立場の相違について、法蔵が下した重要な結論の一つは、戒賢は「教」によって判定して教義が具わっているものを了義とし、智光は「理」によって判定して深い真理を表明しているものを了義としたのであって、両者が対立・矛盾するわけではない、というものである。この考えは、それ自体としてはいわゆる「性相融会」の思想とはレベルを異にし、むしろ新羅の元暁（六一七―六八六）の和諍論と共通する融合的・統合的な仏教観を表している。その背後には、唐と新羅の軍事的連合から、新羅による朝鮮半島の統一を経て、唐王朝の冊封体制が強化される七世紀後半から八世紀前半に至る東アジアの政治的・文化的一元化があったと想像される。

第二は、(六)「所詮宗趣」の開示が「二乗等を廻して大乗に入らしめる」ためであると簡明に述べられながら、その解説が極めて詳細なことである。とくに、その中の「総申宗意」、つまり、このテキストを含む三論全体の趣旨を説く一段が詳しい。これは、端的に当時の法蔵の三論に対する関心の強さを示していると考えられるが、重要な問題を含むので、後に改めて論じたい。

第三には、龍樹、およびこの『十二門論』の歴史的性格についての法蔵の認識の仕方が注意される。これは、(七)「造論時代」に記されるものであるが、法蔵は龍樹の出現した年時として、仏滅後八百年説と七百年説の二種を挙げた後、日照三蔵から次のように聞いたという。すなわち、龍樹は仏滅後三百年に南インドに生まれ、そのときの国王にも不死の力を授け、ともに五百年間生き続けた。最後は、一太子の乞いによって自ら首をはねて与え、死んだが、五百年生きたのだから、諸説の間に矛盾はない。また、龍樹には多くの著述があるが、この『十二門論』だけが自ら本頌を造

り注釈を付けたもので、余言を雑えず、「甚だ妙」である、というのである。これは、羅什訳とされる「龍樹菩薩伝」にも、また『付法蔵因縁伝』にも出てこない話で誤った情報に基づいている恐れもある。しかし、初唐代以降、中国において一つの代表的な龍樹像を作っていったものとして、また『十二門論』の重視を促したものとして、この話は見逃してはならないであろう。

第四は、(八)「伝訳縁起」において、龍樹の宗旨が伝えられたことに関して、羅什の力を讃えるとともに、法朗（五〇七—五八二）の功によって江表（長江の南の地）に盛んである、としていることである。このことから、法蔵が南地における三論学の盛行について一定の知識を得ていたことが知られる。

第五に、(十)「随文解釈」に関してとくに注意されることは、法蔵の「縁起」を重視する立場とその独自の解釈法が「観作者門　第十」の注釈中に集中的に表れていることである。すなわち、かれはここで、縁起こそが「最極甚深」であるとし、まず因（自）と縁（他）の有力・無力によって不自生・不他生・不共生・不無因なる果の生起を説明する。これは、『五教章』において一応の完成を見る「縁起因門六義法」の基本の一つとなる考え方を示しているとも見られる。そして次に、いわゆる法界縁起説につながる次のような解釈を付け加えている。

若し顕法性縁起融通無礙門に約して説かば、四門倶に有作なり。何となれば、謂わく、因縁に各々三義有り。一には有、二には無、三には亦有亦無なり。各々別に初義を開くが故に、自ら作り亦た他作る。第三義に合するが故に共に作る。第二義に合するが故に因無くして作る。各々無力なるを以ての故に。此れ［維摩経に云う］「無住の本より一切の法を立つ」に同じ。之を思いて見る可し。此の後の論説は三論の意に非ず。但だ流類を同じくするが故に引いて之を説くのみなり。(5)

ここには、法蔵の縁起観が、当初から現実存在の否定よりもその絶対肯定を基調とするものであったことが端的に表れていよう。『維摩経』の有名な一句がその教証とされていることも、同経の中国における受容のされ方とその深度に対応するごとくである。

初めに触れたように、『十二門論』は、龍樹の著述の一つとして、『中論』『百論』『大智度論』とともに鳩摩羅什によって訳出された。このため中国では、その学習・研究の当初から、他の龍樹に関係する諸著との関連が問題にされたらしい。三論や四論をいわばワンセットで考えるということが早くから行われてきたのである。

本書『宗致義記』の（八）「伝訳縁起」に僧肇の簡潔な四論評を引いていることから知られるごとく[6]、法蔵もそのことに通じていた。そしてかれ自身、法朗による三論の宗旨の宣揚を耳にしていたためもあろうが、それを当然の前提として本論の注釈を進める。質的にも量的にも本書の中核をなすと見られる（六）「所詮宗趣」の第三が「総申三論義意」（文中では「総申宗意」）と名づけられ、『十二門論』を含む三論全体の宗旨が詳論されるのは、その何よりの証であろう。

三　三論の宗意――二諦中道と真空・幻有

では、法蔵において三論全体の宗旨はどのように理解され、敷衍されるのであろうか。まず、その綱格については、

第三に、総じて宗意を申ぶとは、通じて三論を弁ぜば、総じて二諦中道を以て宗趣と為す。今、此の義を釈するに、略して三門を作る。一には義理を示し、二には観を成ずるに約し、三には徳用を顕わすなり。

初門内に、復た三義を作る。一には、依他起性に約して二諦中道を明かす。二には、余の二性に約す。三には、通じて三性に約す。

初義とは、謂わく、諸法起こるに、縁に従わざるもの無し。縁に従って有るが故に、必ず自性無し。自性無きに由る、所以に縁に従う。縁によりて有りて、性として無く、更に二法無し。但だ縁によりて有ること万差なるに約して、名づけて俗諦と為し、無性一味なるに約して名づけて真諦と為す。是の故に、一縁起に於いて二理雑せざるを名づけて二諦と為す。縁起に二無く、双つながら両辺を離るるを名づけて中道と為すなり。総じて説かば、是の如し[7]。

と述べられる。この中で、注意される点は三つある。その第一は、三論の宗意が「二諦中道」と規定されることである。これは、例えば『三論玄義』において、吉蔵が「二諦即中道」を前提として、「中論は二諦を以て宗と為す」とし、『百論』『十二門論』にもその意味があると論じていることにほぼ一致する。このことは、法蔵が三論学派の三論の捉え方を基本的に承認していたということを示していよう。ただし、『三論玄義』には、『百論』は二智を、『十二門論』は境智を宗とするという意味が同時にあることが主張されるから、これに比較していえば、法蔵の理解はより簡明に一本化されているといわなければなるまい。

第二には、その「二諦中道」という宗趣の「義理」を示すための枠組みが、唯識思想の三性説をベースとして措定されていることである。これは、すでにこの段階で法蔵においていわゆる「性相融会」の立場が形成されつつあったことを物語るが、仏教の統合的把捉という点で、上に触れた当時のインドにおける仏教の二大潮流たる戒賢の唯識学と智光の中観学をともに評価し受容しようとする態度とも関連するものであろう。

ちなみに、この思想は『五教章』における「三性同異義」、すなわち、真実性（円成実性）に不変と随縁の二義、依他性（依他起性）に似有と無性の二義、所執性（遍計所執性）に情有と理無の二義を立て、それらの二面性によって「三性一際」を論証しようとする理論とかなり重なり合うところがある。よく知られた「真は妄末を該ね、妄は真源に徹す」という文句も、結論的言表として、いずれにも表れる。しかし本書では、依他起性が二諦・中道の縁起の事態を直接的に説き明かすものとして突出した役割を担っている。この点に最大の相違があると思われる。

第三には、「幻有」と「真空」の語が導入され、縁起の事態が「縁起してあり、幻有である」（縁起幻有）ということと、その縁起に「自性が無く、真空である」（無性真空）ということとの表裏の関係にある二義によって押さえられることである。これは、智儼撰と伝えられる『一乗十玄門』の「無性縁成」の思想を承け、それをより明確化したとも見られるが、その多角的分析において「真空」と「幻有」の概念が中心的役割を果たしている。つまり、法蔵はここで、縁起論の骨組みをむしろ真空と幻有をキー・コンセプトとして作り上げようとしていると考えられるのである。

では、真空と幻有の概念そのものはどのように説明されるのであろうか。法蔵によれば、まずそれらの基本的な意味として、真空には「非空」と「非不空」、幻有には「非有」と「非不有」の二義があるという。このことを述べた後、法蔵はさらにさまざまの角度から真俗二諦における空と有の与・奪・存・壊の関係を重層的に論じていくが、その基本的な性格を真空と幻有がそれぞれ一方だけで十全の意味を担いうる点に見出し、「相与門」を立てて次のように主張する。すなわち、

一に、唯だ真空なるに、四義有り。一には、此の空に由るが故に縁有を壊せず。性若し有ならば、縁に従って有るに非ざるが故なり。二には、是れ空なるに由るが故に、縁有を壊し尽くす。空は必ず縁有を害うを以ての故に。有若し尽きざれば真空に非ざるが故なり。三には、空に由るが故に亦た真空を壊す。此の性空、既に縁有に由るを以て、縁有存するが故に、則ち真空無し。真空無きは、真空に由るなり。四には、空に由るが故に真空を壊せず。縁有を壊し、彼の空相を尽くすは、方に是れ真空なるが故なり。

二に、唯だ幻有なるに、亦た四義有り。一には、縁有に由るが故に性空を害せず。縁に従うの有は必ず是れ性空にして、定んで無性なるを以ての故なり。二には、縁有に由るが故に、必ず性空に乖く。縁有は無きにあらざるを以ての故なり。三には、縁有に由るが故に、則ち縁有を壊す。縁に従うの有は、必ず是れ性空にして、性空現ずるを以ての故に、必ず縁有を害す。縁有を害するは、縁有に由るなり。四には、縁有に由るが故に、縁有を壊せず。縁に従うの有は必ず空を害し有を尽くして、方に縁有為るを以ての故なり。是れ無に非ざるが故なり。

是の如く、縁有と性空と、或いは相い奪いて全く尽き、或いは相い与えて全く存し、或いは自ら壊し、自ら存して、障礙有ること無し。是の故に、若し相与門に就かば、則ち有を壊せざるの空と彼の空を壊せざるの有と、理雑せざるが故に、是非一門なり。(8)

とある通りである。結びの文において、真空を性空に、幻有を縁有に呼び変えるなど、まだ真空も幻有も安定して用いられているといえるほどではない。しかし、当時の法蔵が自らその方向を求め、推進しつつあったことは確かであろう。

ともあれ、ここでかれは、「真空」「幻有」を、それぞれそれだけで無礙なる真実の縁起の世界を表しうる重要な概念とみなし、それらを宣揚しているわけである。

ただし、このことは、これらの概念が固定的・絶対的に支持されるということではない。この点は、注意深く読めば、上の引文からも分かることであるが、法蔵はこれに続く一節で、それらがともに有とも無とも、亦有亦無とも、非有非無ともいえず、結局は四句を絶して中道そのものを表すことに注意を促している。

ところで、先に述べたように、『宗致義記』に表れる法蔵の理解によれば、三論の宗意としては、上述した「義理」の呈示のほかに、「観を成ずる」ということと、「徳用を顕わす」ということがある。このうち、「徳用を顕わす」は、要するに、空がすべての因果を成り立たせ、諸法を相即相入させるということを述べるもので、踏み込んだ議論はない。それに比べて、「観を成ずる」一節には、主題に関係する忘れてはならない論点がある。それは、ここにいう「観」とは「真空の観」であり、龍樹が空を説いた意図は、まさにこの観を完成させることにあった、というものである。

では、「真空の観」とはいかなるものか。法蔵はこれを、(一) 麁・細の二種の病を識ること、(二) 倒境と真境との二つの境を区別すること、(三) 解・行の智を定めること、の三門に分けて論ずるが、注目されるのはその最後の「定智」の一段である。そこには次のようにある。

三に、定智とは、亦た二あり。一には解なり。謂わく、前の真境に於いて善く分析・揀択して、三種の空乱意と相応せず。又亦た、此の解と行と同じからざるを解知するなり。若し爾らざれば、此の法上において、堕して解を生ぜず、則ち此の解便ち是れ行心なりと謂う。正理に非ざるが故に、解と名づけざるなり。

二には、行なり。謂わく、行心を以て正理を観ずる時、決定して前の所解の如くならず。解、至る能わざるを以ての故に。行心、法に順ずれば、情念を亡ずるが故に。謂わく、真境に於いて空解を作さず、有解を作さず、倶解を作さず、亦た倶非解を作さず、一念の間に於いて一切、心を解し、動念総じて絶す。亦た不動の解無く、所解も亦た絶し、此の絶も亦た絶して、境智倶に一念の間に融ず。此れを、情開き理現ずと謂う。宣説すべきこと難し。至

れる者、当に知るべし。(9)

文中の「三種の空乱意」とは、おそらく『宝性論』にいう「散乱心失空の衆生」の教説を踏まえている。(10) ともあれ、ここで法蔵は、「解」と「行」の内容を慎重に吟味しつつ、正しい行によって到達する境地を、一念の間にすべてが調和の相において開示される世界の顕現として描き出している。この論理には、四句を絶する境位を究極とする三論系の思想の影響とともに、一念における実相の開顕を高揚する天台系の思想の影響も窺われて興味深い。しかしそれよりも、この時代の法蔵が、実践的な問題にしっかりと目を向けていたこと、そして、『十二門論』などに具体的に表される龍樹の意図が、人々に「情開け、理現ずる」境地を修得させることにあったと見ていることに注意すべきであろう。

ちなみに、法蔵の縁起思想の中でこのような「空と有」の観点は、その後やや後退する。しかし、詳しくは別に論ずるが、かれの晩年の著作と目される『遊心法界記』では、実践的視点から、証入に関わる真空・妙有の意義が深く追求されている。そして、この立場は、さらにその門流の誰かの撰述と推測される『妄尽還源観』へと受け継がれる。このことは、法蔵が本書の執筆などを通じて壮年期に徹底して行った空と有の究明が下地となって独自の縁起思想の完成が導かれたこととともに、その空有論が、かれの晩年における思想の変容に伴い、「真空妙有論」という新たな装いをもって再浮上したことを示唆しているように思われる。

四　結び

以上、『宗致義記』の構想とその思想的特徴について考察した。『十二門論』が「空」を説く論書の一つとされ、華厳宗の五教の教判では大乗思想としてはもっとも低い「始教」に配されることから、これまで本書の研究は等閑にされてきた嫌いがある。本論では、その基本的な問題について検討したのみであるが、これによっても、本書に盛られた思想の研究が、法蔵の思想形成を探るという観点からも、中国仏教思想の特質とその歴史的展開を見究めるという観点から

も、無視できない重要な資料であることが知られたであろう。今後さらに、本書の分析・解明を進めていきたい。

(1)『国訳一切経』中観部一、「三論解題」四一―四三頁、参照。なお、チベット訳『空七十論』は、北京版五二二七ほかに収められており、和訳には瓜生津隆真博士のもの(『龍樹論集』、大乗仏典一四、一九七四年、中央公論社、所収)などがある。

(2)『十二門論序』(『出三蔵記集』一一、大正蔵五五巻、七七頁下)。

(3)『十二門論疏』上本(大正蔵四二巻、一七八頁下)。

(4)安井広済「十二門論は果して龍樹の著作か――十二門論「観性門」の偈頌を中心として」(『印度学仏教学研究』六―一、四四―五一頁)。

(5)『宗致義記』下(大正蔵四二巻、二三八頁下)。

(6)『宗致義記』上(大正蔵四二巻、二二八頁下)。評言の内容は「百論は広く外道を破し、門論は広く小乗を破し、中論は具さに内外を破し、智論は大乗を解釈す」というものである。

(7)『宗致義記』上(大正蔵四二巻、二二五頁中)。

(8)同(同、二二六頁中)。

(9)同(同、二二七頁中―下)。

(10)『究竟一乗宝性論』四(大正蔵三一巻、八四〇頁上)。ちなみに、「散乱心失空」に対応する梵本の語は śūnyatā-vikṣipta-citta で、「空性にとまどう心〔をもつ〕」というほどの意味である。それゆえ、法蔵の用いる「空乱意」の語はそのままその訳語としても妥当する。なお、勒那摩提の漢訳のテキストでは、この一節はそういう衆生に二種あるいは三種があるように読める。しかし、梵本でもチベット訳本でも、それが全体として、いわゆる初発心の菩薩の心のありようを指すことは明白である。

大乗止観法門の華厳思想

吉津　宜英

一　問題の所在

中国仏教の典籍の中には、著者性もしくは成立を巡って様々の議論があり、帰趣に因っては、典籍の内容の理解の仕方が変わったり、人物や学派の歴史的位置づけを左右する程に重要なものがある。真諦三蔵訳出とされる大乗起信論、禅宗の六祖壇経、華厳学派の法界観門などの著者性の決着の仕方に因っては、学派の歴史の記述において変更を余儀なくされる。ここで取り上げる大乗止観法門（以下では本書と呼ぶ）にもそのような状況が存在する。

本書は、撰者が慧思（五一五—五七七）であるか、曇遷（五四二—六〇七）であるかに就いて古来から議論がある。すでに日本の天平年間の写本の中に、内容が現存本と同一であるかどうかは不明であるが、慧思撰と曇遷撰との両説が存在している。日本の天台宗の源信（九四二—一〇一七）が弟子の寂照を遣わして、南岳慧思の真撰であるという折り紙を付けて、中国に伝えてから、中国では慧思の真撰として扱われ、それ以来天台典籍の中に位置づけられる伝統が生まれた。

しかし、同じく天台宗の碩学である証真（—一二一五—）は慧思撰述説を否定し、それ以来本書が慧思の撰述であるかどうかをめぐって議論が積み重ねられて来た。慧思撰述説をめぐる賛否両論については、池田魯参氏の論文に詳しい。池田氏は証真の偽撰説を考慮し、正面から慧思真撰説を主張しないが、真諦門下と慧思の周辺の人物の接点を探り、慧思や智顗の教学に見られる心識論を検討し、本書が慧思周辺の天台教学ゆかりのものであることを論証しようとする。(1)慧思の真撰とは認めないが、本書は観音玄義などの天台性悪説を継承した天台系の人師によって著されたと主張する。(2)

更に、武覚超氏は智顗説・灌頂記・観音玄義と本書の内容を対照し、両者に如来性悪思想の共通性を指摘する。慧

一方、曇遷であると主張する人としては高橋勇夫氏がある。高橋氏は本書の引用経論を検討し、大乗起信論や摂大乗論の依用や華厳経「明難品」の引用が、続高僧伝・曇遷伝に列挙されている摂論疏、起信疏、華厳明難品玄解などの著作の傾向と一致するから、撰者を曇遷であると特定する。(3)

更に、高橋氏の論攷に高い評価を与える柏木弘雄氏は本書の成立を大乗起信論と摂大乗論の訳出された直後の六世紀後半から七世紀前半と想定し、本書の撰者を曇遷もしくは彼の周辺に想定することは穏当な説であると述べる。(4)

さて、私も慧思説か曇遷説かという選択でいえば、曇遷説に荷担する。ただ、二者択一の議論では俗に言う水掛け論になりやすい。この論文では本書の内容から自ずと浮かび上がってくる教学を見極め、撰述者の範囲を想定する方法を採りたい。

また、源信が中国に本書を贈り、一二世紀に中国の宋代の天台学派において本書の注釈書が現れる以前には中国側の文献には本書の引用などの痕跡はないということがこれまでの研究での通説である。私は本書の内容の分析的な観点から唐代までの中国の仏教文献や教学の中に本書と積極的に関連する視点も指摘できるのではないかと思う。

二　大乗止観法門の科文

先ず最初に本書の科文を示し、全体を概観する。括弧の中の数字は大正蔵四六巻の頁である。

1止観依止（六四二頁上）
　1何所依止（六四二頁上）
　　1出衆名（六四二頁上）
　　2釈名義（六四二頁上）
　　3弁体状（六四四頁下）
　　　1挙離相以明浄心（六四四頁下）
　　　2挙不一不異以論法性（六四五頁上）
　　　3挙二種如来蔵以弁真如（六四五頁中）
　　　　1空如来蔵（六四五頁中）
　　　　2不空如来蔵（六四六頁上）
　　　　　1具染浄二法明不空（六四六頁上）
　　　　　　1浄法（六四六頁上）
　　　　　　　1具足無漏性功徳法（六四六頁上）
　　　　　　　2具足出障浄法（六四六頁上）
　　　　　　2染法（六四六頁中）
　　　　　　　1具足染性（六四六頁中）

1浄分依他性（六五六頁上）
2染分依他性（六五六頁中）
3分別性（六五六頁下）
1清浄分別性（六五六頁下）
2染濁分別性（六五六頁下）
3止観体状（六五七頁上）
1染濁三性以明止観体状（六五七頁上）
1分別性（六五七頁上）
2依他性（六五七頁中）
3真実性（六五七頁下）
2清浄三性以明止観体状（六五八頁下）
1分別性（六五九頁上）
2依他性（六五九頁上）
3真実性（六五九頁上）
4止観断得（六六〇頁上）
1約分別性（六六〇頁上）
2約依他性（六六〇頁中）
3約真実性（六六〇頁下）
5止観作用（六六一頁中）
礼仏之法

1観門礼仏（六六二頁中）
2止門礼仏（六六三頁中）

この科文を一見して、本書が現存のテキストに「南岳思大禅師曲授心要」とある「曲授心要」という言葉から連想される誰かの口伝を誰かが筆受した性格の文献ではなく、ある特定の著者がしっかりとした体系を前提に書き下ろした撰述書であることが知られる。

三　「円融無碍法界法門」の重要性

次に本書の内容を概観しつつ、教学の中核になる部分を確定しよう。本書は大きく五門の分別と最後の「礼仏之法」とに分かれる。「礼仏之法」は日日の食事や大小便に即していかに止観の実践が行われるかを示すユニークな説示内容であるが、全体としてはやはり付録の位置づけとなる。

五門は第一の「止観依止」一門と第二門以下の四門に二分される。第二門以下の四門は止観の世界とその実践である。止観の実践は摂大乗論による三性、すなわち真実性、依他性、分別性に依る。[5] 三性全体を説明する第二の「止観境界」、三性を用いて止観を説く第三の「止観体状」、止観の実践の結果として、いかに煩悩を断尽するかを示す第四の「止観断得」、そして止観の実践の結果である成仏国土の妙用の世界を説く第五の「止観作用」いずれもこれらの三性の実践による。これら五門の中で、第二門以下の内容が実践的には重要である。その実践を裏付ける基盤である第一門の「止観依止」の方に本書の思想を特色づける面が多い。分量的にも第一門が第二から第五までの四門全体の倍以上もある。これも第一門のところの重みを証明する。

さて、第一門「止観依止」は止観の実践の基盤を問う第一「何所依止」、依止の赴くところを尋ねる第二「何故依止」、共に依止するところを問題にする第三「以何依止」の三項に分かれる。これらの中で第一の「何所依止」が中心である。

ここは三門に分かれる。その第一「出衆名」では、実践の基盤である依止には色々な名前があることを明かす。それらは自性清浄心、真如、仏性、法身、如来蔵、法界、法性などである。どんなに色々な名前があっても、「一心」である。これらの自性清浄心などを順次説明するのが第二「釈名義」である。次に依止の一心のあり方を論ずる第三「弁体状」がくる。ここが第一門の中で内容的に中心となる。ここは第一「挙離相以明浄心」、第二「挙不一不異以論法性」、第三「挙二種如来蔵以弁真如」の三節に分かれる。一心である浄心がいかに一切の差別相を離れているかを示す。起信論の空真如の世界である。次に、その一切の差別相も実は浄心と不一不異の関係にあるから、一心であることが示される。ここで先は浄心と言い、今は法性と言い、後に如来蔵と言うが、いずれも浄心である一心の異名であり、同一の内容である。起信論などにより空と不空の両面を有する如来蔵のところにポイントを合わせてゆこうという意図が感じられる。

それは次の第三「挙二種如来蔵以弁真如」のところで明確になる。ここは空如来蔵と不空如来蔵の二門から説示されるが、ここで空如来蔵とは先の「挙離相以明浄心」の説示を承ける。この第三の中心は不空如来蔵の内容となる。ここがまた第一「具染浄二法明不空」、第二「蔵体一異以釈実有」に分かれる。このうち前半の「具染浄二法明不空」が浄法と共に染法を具していると説く。その内容が天台性悪思想と類同であると着目され、本書が天台系の思想と関連すると主張する論者のよく引用し、言及する部分である。

次の「蔵体一異以釈実有」の項こそは本書の中核部分と私は考える。ここは第一「円融無礙法界法門」、第二「因果法身名別之義」、第三「真体在障出障之理」、第四「事用相摂之相」、第五「治惑受報不同之義」、第六「共不共相識」の六段からなる。この六段が第一「止観依止」全体の中でも半分の分量を占めている。

これらの六段は第一から第六まで、後が前を承けており、根本が第一の「円融無礙法界法門」である。全体の流れから言えば、浄心の一心は離相といわれるような空の面を有するが、差別の諸相も浄心と不一不異であり、染浄二面を具有する浄心が不空如来蔵とされる。この染浄二面を備えた不空如来蔵の一心観の根本を説くのが「円融無礙法界法門」である。私はこの第一「円融無礙法界法門」こそは本書の根幹に位置すると考える。

この染浄二門を備えた一心が因果の二位に分けられ、因位の衆生の法身と仏の法身に分けて位置づけられるのが、次の第二「因果法身名別之義」である。これは如来蔵一心が第一の法界一元のレベルから、法身の因果二位の段階に展開する。次に第三「真体在障出障之理」は仏の出障と衆生の在障の区別の両面を不空の内容とする。第二の因果の内で因位に即して議論が深められた。次に第四「事用相摂之相」第三は在障の直中において事事物物の相関関係が不空の内容として示される。更に、第五「治惑受報不同之義」では六道輪廻の衆生の種々相が不空の内容として語られる。最後の第六「共不共相識」では衆生の棲息する器世間というか、国土世間のレベルにまで展開し、一衆生の独自性と一切衆生の共生の世界が「共不共」で語られ、それらの二面もまた不空の内容であるとされる。この「蔵体一異以釈実有」の項の六門分別が第一の法界一心を頂点として、第六の国土世間の「共相」に至るまで一切を不空如来蔵に収めようとしているることが知られる。全体的には一心であるが、それはこのような空と不空との二面を持ち、特に不空のところで世間の一切の染浄までをも包含しようという意図をもっていることが分かる。

以上、本書の理論的な中心である第一門「止観依止」の流れを概観し、その中でも教学の中核は「蔵体一異以釈実有」の六門分別の第一「円融無礙法界法門」にあると判断する。そこで、円融無礙法界法門の内容を検討しよう。

円融無礙法界法門は三つの問答からなる。第一の問答は次のようである。

問曰。不空如来蔵者、為一一衆生各有一如来蔵、為一切衆生一切諸仏唯共一如来蔵耶。答曰。一切衆生一切諸仏、唯共一如来蔵也。（大正蔵四六巻、六四七頁下）

全文がこれだけの簡単な一問一答であるが、この内容を本書の中核と私は認定する。不空如来蔵とは、一一の衆生の各々に一の如来蔵が存在するとするのか、一切衆生と一切諸仏とに唯だ一如来蔵ありとするのかと問い、後者であると答える。善悪や染浄一切を一心の如来蔵浄心から把握しようという本書の教学は、今の「一切衆生、一切諸仏は、唯だともに一如来蔵なり」という言明から生まれる。

次に、第二の問答の問いは次のようである。

問曰。所言蔵体具包染浄者、為倶時具、為始終具耶。（同、同）

とある。先の第一の問答を承けて、如来蔵が一切衆生と一切諸仏とを共に包含するものであるとすれば、一切の染浄を包み込むことになるが、それは同時存在として包含するのか、始終前後という形で共存することになるのかという問いである。

答えは長文であるので、一番肝心な最初の部分のみ引用してみよう。

答曰。所言如来蔵具染浄者、有其二種。一者性染性浄、二者事染事浄。如上已明也。若拠性染性浄、即無始以来倶時具有。若拠事染事浄、即有二種差別。一者一一時中倶具染浄二事。二者始終方具染浄二事。（同、同）

如来蔵が染浄両方を包含しているというのは、二種の分別がある。先ず本性的な奥深い染浄と表面的な事実としての染浄とがある。「如上已明也」とは不空如来蔵の「具染浄二法明不空」の一段を指す。それらの内で本性的な染浄はどこまでも同時存在的に如来蔵の中に包含されている。一方、表面的な事実としての染浄は同時的と始終前後的の両面を有している。本書では、このような内容がしばしば「常同常別」などと表現されるが、ここで「常同時、常前後」と言われてもよい。如来蔵における染浄のあり方は、常に同時的でありつつ、しかも常に前後始終でもある。

前の一問一答は如来蔵と染浄との関係を時間的な視点から考察したものであるが、次には空間的な観点から検討する。第二の問いは次のようである。

問曰。如来之蔵具如是等無量法性之時、為有差別、為無差別。（六四八頁上）

この答えは長文であるが、「無差別之差別」と言うように、如来蔵の中に諸法の存在しているあり方は差別性であると同時に無差別性であり、「常平等、常差別」というような表現が可能となる。この差別性と無差別性、すなわち平等性との一心、一如来蔵心における同時存在が本書の一番言いたいことである。

さて、このような差別即無差別、無差別即差別の相即を論証するために、この答文では幾つかの経論を引用するが、特に華厳経の引用が目立つ。

是故世間出世間性体融相摂。故世間出世間事、亦即円融相摂無礙也。是故経言、心仏及衆生、是三無差別。譬如明鏡体、具一切像性、各各差別不同。即是無差別之差別也。（中略）以是譬故、一切諸仏、一切衆生、同一浄心、如来之蔵、不相妨礙、即応可信。是故経言、譬如明浄鏡、随対面像現、各各不相知、業性亦如是。此義云何。謂明浄鏡者、即喩浄心体也。随対者、即喩浄心体具一切法性、故能受一切熏習。随其熏別、現報不同也。面者、即喩染浄二業也。像現者、即喩心体、染浄二性、依熏力故、現染浄二報也。各各不相知者、即喩浄心与業果報、各不相知也。業者、染浄二業合上面也。性者、即是真心染浄二性、合上明鏡具一切像性也。亦如是者、総結成此義也。又復長行問云、心性是一者、此拠法性体融説為一也。云何能生種種果報者、謂不解無差別之差別、故言云何能生種種果報也。此修多羅中喩意、偏明心性能生世間果報。今即通明能生世出世果、亦無所妨也。是故論云、三者用大。能生世間出世間善悪因果故。以此義故、一切凡聖一心為体、決定不疑也。又復経言、一切諸仏法身唯是一法身者、此即証知一切諸仏同一真心為体。以一切諸仏法身是一故、一切衆生及与諸仏即同一法身也。何以故。修多羅為証故。所証云何。謂即此法身流転五道説名衆生、反流尽源説名為仏。以是義故、一切衆生一切諸仏、唯共一清浄心、如来之蔵平等法身也。（六四七頁上―六四九頁上）

先ず華厳経「夜摩天宮説偈品」の「心仏及衆生、是三無差別」（大正蔵九巻、四六五頁下）の一句が引用され、一如来蔵心と一切諸仏心と一切衆生心との三者の無差別性を証明する。後半の一段で「論云」とは起信論の引用であり[6]、また「謂即此法身流転五道説名衆生」の一文は不増不減経による[7]。これらの経論も一如来蔵心、一心がいかに種種の染浄となるかを論証する。

特筆すべきことは華厳経「明難品」の集中的な引用である。先ず、「経言、譬如明浄鏡」以下は「明難品」の「業果甚深」の一文（大正蔵九巻、四二七頁下）の引用である[8]。次に「又復長行問云」以下も「明難品」の「縁起甚深」の冒頭の一文（同、四二七頁上）の引用である[9]。「又復経言」の引用は、また華厳経「明難品」の「一乗甚深」（同、四二九頁中）の引用である。これらの引用にはそれぞれ解釈まで加えられる。これらの引用も平等なる一如来蔵心が種種なる諸

仏や衆生、総じて染浄の諸法に展開し、また逆に染浄の諸法が一如来蔵心、つまり一心に他ならないかを論証するためである。

以上の検討から、円融無礙法界法門では、一心である如来蔵心の中に、時間的にも空間的にも染浄の諸法、言い方を変えれば一切衆生と一切諸仏とが「同時即前後、前後即同時」もしくは「差別即無差別、無差別即差別」の関係で共存していることが明らかにされている。

四　華厳経による唯心説の主張

前節で本書の教学の中核と考える「円融無碍法界法門」の引用を検討して、華厳経の「明難品」や「説偈品」の唯心説が重視されていると推測したが、これはこの一門だけの特色ではない。本書全体の傾向である。[10]

先ず、「釈名義」の「仏性」を解釈する一段で、次のような問答がある。

問曰。若就本無不覚、名為覚者、凡夫即是仏、何用修道為。答曰。若就心体平等、即無修与不修、成与不成、亦無覚与不覚。但為明如如仏故、擬対説為覚也。又復若拠心体平等、亦無衆生諸仏与此心体有異。故経偈云、心仏及衆生是三無差別。然復心性縁起法界法門法爾不壊、故常平等常差別。常平等故、心仏及衆生是三無差別。常差別故、流転五道説名衆生。反流尽源説名為仏。以有此平等義故、無仏無衆生。為此縁起差別義故、衆生須修道。（六四三頁下）

もし本来自性清浄であり、無明の不覚が存在しないならば、凡夫も本来仏になる、どうして修道実践を必要とするのか、という本覚思想の古典的な疑問である。ここで「説偈品」の「心仏及衆生、是三無差別」の引用があり、「常平等常差別」とあることに着目する。常平等であるから、先の「説偈品」のような説示があり、また常差別であるから不増不減経のようにも説かれ、[11]衆生には絶えざる修行が必要となる。ここでもまた「説偈品」と共に不増不減経が引用され

る。

次に、「弁体状」の中で先に検討した「円融無碍法界法門」の直前の「具足染事」一段に次のように言う。

次明具足染法者、就中、復有二種差別。一明具足染性。二明具足染事。初明具足染性者、此心雖復平等離相。而復具足一切染法之性、能生生死能作生死。是故経云、心性是一、云何能生種種果報。即是能生生死。又復経言、即是法身流転五道説名衆生。即是能作生死也。（六四六頁中—下）

ここは染浄二法を具足する内の染性を具する部分であるが、一心平等の立場でありつつ、いかに生死流転の様相があるかについて、ここにも不増不減経が引用され、そして「明難品」の一心観の縁起甚深の一文を引用する。先の「円融無碍法界法門」の内容の検討とこの節での華厳経の引用の確認から、「夜摩天宮説偈品」の「心仏及衆生、是三無差別」の一文は一心平等の典拠として重んじられ、「明難品」の「心性是一、云何能生種種果報」の一文は一心がいかに縁起して種々なる染浄の現実となっているかを説く時に繰り返し、引用されていることが分かる。「説偈品」や不増不減経の引用も繰り返されており、内容的に重要である。今は「明難品」冒頭の文殊菩薩の覚首菩薩への質問「心性は是れ一なるに、云何が能く種々の果報を生ずるや」という問いと答え、一般に「縁起甚深」と呼ばれる一段こそは、本書の引用の中で特に大切であると思う。

先ず、大本の華厳経自体においてもその「明難品」の文殊の質問は重要である。華厳経独自の一心あるいは唯心の立場が経典の中で初めて出るのが、この「明難品」である。その一心なり、唯心の立場は般若経の空思想の問題点を克服する華厳経独自の新しい提案である。

般若経の提案した空は一切の差別の世界を平等化し、徹底的な菩薩行を可能とする。しかし、空そのものが絶対化され、空への執着、つまり空執が生まれた。大乗に内在する空執にどのように対処するかという問題は般若経以降の大乗仏典の最大の課題であった。

華厳経もその問題に対処し、一切を唯心、もしくは一心と把握し、一切の染浄や迷悟を心のレベルで平等と捉えて、

空への執着に陥らないで菩薩道を完成しようと提案した。この「明難品」冒頭の縁起甚深の一段の文殊の問いでは、空と一心と種種の業果の三者の関連を問題にし、先ず空と唯心との会通を試み、次に空と一心の真理性と種々の業果の現実性の相即を論証しようとする。

華厳経の全体の構想においても「明難品」は思想史的に重要な教説であるが、本書においても、この「心性是一、云何能生種種果報」の「明難品」冒頭の引用が止観の基礎として重要な役割を演じている。一心観の立場と染浄両方との関連、あるいは一如来蔵心と一切諸仏と一切衆生の共存を証明する鍵になる一文として引用される。また、空を媒介にして、一心観と染浄諸法との融即を示し、空如来蔵と不空如来蔵との併存を証明するには、この「明難品」の「縁起甚深」の一文は最も相応しい。前節の引文中では、「心性是れ一とは、此れ法性の体融ずるに拠りて説いて一と為すなり。云何が能く種種の果報を生ずるやとは、謂く無差別の差別を解せず、故に〈云何能生種種果報〉と言うなり」と解釈する。無差別の差別を理解しないから、このような質問がある。それを正しく理解すれば、一心にして、まさに種々の果報を生ずることになる。その一心と種種性の両立が本書の教学のポイントと言って良い。

さて、このような一心に染浄二面を全て備えるような教学は、一心二門とも言われ、一心の下に真如門と生滅門を説く起信論の教学に最も近いと言えよう。ただ、起信論では少なくとも真如と如来蔵とは大乗の義の三大の中で体大と相大としてのけじめがある。また、本書で引用する用大の一文は「三者用大、能生世間出世間善悪因果故」（大正蔵四六巻、六四八頁下）とあり、「善悪因果」とあるが、起信論の原文では「善因果」とのみあることには着目せざるをえない。また、起信論の原文では不空を定義して、「所言不空者、已顕法体空無妄故、即是真心、常恒不変、浄法満足、故名不空、亦無有相可取、以離念境界唯証相応故」と述べ、明確に「浄法満足」と言い、決して染浄二面を具するとは言っていない。起信論は善悪のけじめや染浄の区別に厳しいのである。このように見てくると、善悪の因果までを一心観に包摂し、染浄二面を不空に具備するとする本書の立場は起信論の立場とも異なると言わざるを得ない。

ところで、五門分別の第二「止観境界」以下の三性説の活用から本書の教理が真諦訳摂大乗論に依ると言えようか。

確かに三性説以外にも阿梨耶識などにも言及するから、明らかに摂大乗論を参照している。しかし、一度も摂大乗論の論名に言及しないのは不思議である。全体的に見て、摂大乗論による三性説は本書の止観の実践を説明する手段として活用され、唯識思想の根幹としての三性説からは程遠いものになっている。「止観依止」の浄心の一心観の心識説は摂大乗論の阿梨耶識などの心識説からは対極にある。摂大乗論などの心識説は浄心の本来性を主張するよりも、逆に分別妄心こそ衆生心の本来性であり、その自覚を通して、阿梨耶識を大円鏡智に転換しようとするものだからである。

このように本書では、華厳経の一心観とも言うべき唯心説を中心にして、一心と種々相との相関のあり方を示し、種々の世界の中でいかに一心を実現するかを論証しようとする。そして、一心のあり方と種々相との相関においては大乗起信論が大いに依用され、いかに一心を実現するかについては摂大乗論に由来する三性説が活用されている。本書独特の華厳教学の主張が根本であり、表面上目立つ起信論の援用や摂論の三性説の依用は華厳教学を支える手段である。従来は、起信論の引用や三性説の依用が本書の一番の特色のように理解されてきているが、根本は華厳教学であることを強調しておきたい。

五　有即非有・非有即有の基調

本書の教学は華厳経の唯心観を中心とする。とりわけ、一心でありながら、何故に種種の染浄の果報があるのかという「明難品」の「一心」、縁起甚深が重視される。更に一心と種種との相関の論証において空の教えが重要となる。本書全編を通して見ると、本書の空の弁証には「有即非有」、もしくは「非有即有」という表現で、有と非有との相即が中心となる。これは全編に見られる基調であるが、いまは本書冒頭の外人と沙門の一問一答から見てみよう。

外人曰。善哉、願説充満我意。亦使余人展転利益、則是伝燈不絶、為報仏恩。沙門曰。諦聴善摂、為汝説之。所言止者、謂知一切諸法、従本已来、性自非有、不生不滅。但以虚妄因縁故、非有而有。然彼有法、有即非有。唯是

一心、体無分別。作是観者、能令妄念不流、故名為止。所言観者、雖知本不生今不滅、而以心性縁起、不無虚妄世用。猶如幻夢、非有而有、故名為観。(六四二頁上)

有る外人が沙門に大乗の行法の説示を懇願し、沙門が全体的な止観の内容を示す一段である。ここに本書の綱格が明示される。「有即非有」が一心であり、止の実践に繋がり、「非有而有」が種種であり、観の認識になることが語られている。総じて、有と非有、非有と有との相即が繰り返される。

これらの用例に見られるように、一貫して現実のあり様である「有」を「非有」と認識し、しかし「非有」でありながら「有」の現実を忘れないで修行するという姿勢がある。一心の真実でありながら、種々の現実であるところを共に押さえる論理として「有即非有・非有即有」の相即が連呼される。これはこの本書独自の空観の実践である。これも華厳経「明難品」の一心と種種業果の世界の論証の根底にある「不知空」の空観をこの著者なりに展開したものと思われる。(12)

一般的に起信論などの如来蔵仏教の空と不空では、不空は仏徳の内容を示し、染浄二法で言えば浄法を含意する。一切の差別や妄念の世界を捨離した空を基盤に、不空の仏徳の世界が立ち現れる。空から不空へという一方向性がある。それと比較すると、本書では不空が染浄双方を包含し、不空の概念が広い。しかも、不空の種種性と一心との相互性があり、その相互性を独自な空の説相、すなわち「有」と「非有」の相即で証明する。(13)

普通には「有即非有」の方が空の説相であるが、ここでは「非有即有」の虚妄の世界まで含めて空の範疇に入る。空と不空も、そして空と不空と一心も相互に関連し、双方向性を持っている。一心と種種との双方向性を証明するための空の説相自体も「有即非有・非有即有」の論理に見られるように双方向性を持つに至る。ここでも本書の教学は起信論などの空や不空の範疇を越えて、相即観による独自の華厳教学になっている。

六　常平等常差別の論理

一心と種種なる世界との相互性は、このように「有即非有・非有即有」の空の弁証に支えられる。三性の止観の実践によって、一心観である「心性縁起」への認識を一切衆生の救済の方向に深め、一切諸仏の出現の次元に高めてゆく。そこに「性起」を見る。

このような一心と種種なる世界との相即が、本書ではよく「常同常別」とか、「常平等常差別」という一句で表現される。既に先に引用した一段にも「常平等常差別」という表現が出ていた。ここでは不空如来蔵「蔵体一異」の「真体在障出障之理」の項を引用しよう。

問曰。既言有平等之差別能所、亦応有自体在障出障耶。答曰。亦得有此義。謂拠染性而説無一浄性而非染、即是自体為能障、自体為所障、自体為在障。就浄性而論、無一染性而非浄。即是自体為能除、自体為所除、自体為出障。是故染以浄為体、浄以染為体。染是浄、浄是染。一味平等、無有差別之相。此是法界法門、常同常別之義。不得聞言平等便謂無有差別。不得聞言差別便謂乖於平等也。（六四九頁下―六五〇頁上）

染浄二法について「常同常別」と言われる。その他、「因果法身名別之義」の一段でも諸仏と衆生の法身が「常同常別」（六四九頁上―中）と説かれ、更に「事用相摂之相」においても一念・一塵の事実と三世・十方の世界との関係が「常同常異」（六五〇頁上）と語られる。

一心の平等性と種種の差別性とが同時に成り立つ。先に「円融無碍法界法門」で「一切衆生と一切諸仏とは唯だ共に一如来蔵なり」と述べていた内容である。この内容の論証のために、華厳経「明難品」などの一心観が引用され、起信論の止観や摂大乗論の三性説が依用される。

本書の「性起」思想と称してもよい「常平等常差別」と類似の表現が、澄観の華厳経疏および演義鈔の中に見られる

ことを指摘する。これは八十巻華厳経「菩薩問明品」の註釈の場において見出される用例である。例えば華厳経疏には、

上第二疑云、為是種種、為是一性、今答云、常種種常一性。(大正蔵三五巻、六〇四頁中)

この「問明品」の文殊の質問は「一心ならば、種種であるのか」、「種種ならば、空であるのか」、そして「空であるならば、一心であるのか」というように三者が相互に関係づけて問われる。澄観はその答えを「常種種、常一性」と言い切った。常に一心性でありつつ、常に種種の現実であると言う。演義鈔でもこの部分を細釈して、同様のフレーズを繰り返す(大正蔵三六巻、二四七頁中、二四八頁中)。

このような澄観の用例が、本書の影響であるかどうかは判断できない。ただ、澄観が曇遷の華厳経「明難品」の註釈書である華厳明難品玄解に拠ると思われる「十甚深」に言及しつつ、しかもこのような類似の表現をするところには、全く無関係と言い切れないものを感じる。[14]

七　まとめと展望

以上、本書の撰者を巡って慧思であるか、曇遷であるか、あるいは他の第三者であるかという諸説があるなかで、先ず教学の内容自体から撰者の実像に迫るという視点を確立しようとした。

その結果、本書は華厳経の唯心説を中心に据えた独特の華厳教学であると結論づけられる。「常平等常差別」などのフレーズに見られるように、一心観と染浄などの差別相、あるいは諸仏と衆生の世界とが常に共存するような教学である。その根底に「有即非有・非有即有」と繰り返される空の弁証が存在している。この空をベースにして一心と種種相とが相互に関連し合うことはまさに華厳経「明難品」の基本的テーマである。本書の撰者も「明難品」を重んじるような華厳教学の提唱者であったと考える。

このような華厳教学を理論的・実践的に支えるものとして起信論の教学があり、摂大乗論の三性説がある。華厳教学

が目的であり、起信論や三性説は手段であると認定する。その逆ではない。この点で従来本書の撰述者を巡る議論で起信論や摂論の依用のところに比重を置き過ぎていたことは修正されなければならない。また、起信論自体と真諦三蔵との結びつきにおいて疑問のある現在の学界の状況を考慮して、[15]また本書において三性説を用いるにしては摂大乗論の論名自体への言及が無い事実を勘案して、本書を必要以上に真諦三蔵の世界に近づけることは避けたい。現段階では、先学も本書の内容と慧遠や曇延の教学との類似性を指摘しており、[16]本書は地論学派との関連性が強いと言いうるであろう。

ところで、一体、この華厳教学の内容をあの天台智顗の師である慧思に結びつけて考えられようか。これは慧思教学の立場から更なる検討が要請されよう。また、天台性悪思想の流れの中で成立したと見ることができるのであろうか。これも、天台性悪思想そのものをどのように認識するかの問題から改めて再検討した上で結論の出ることである。

私はこの小論で「有即非有・非有即有」の主張と智儼が引用する亡是非論の内容との相関性を示唆し、また「常平等常差別」の主張と澄観の類似の表現との連関の可能性に言及した。これらも現在では一つの提案に過ぎない。ただ、これまで日本の八世紀の天平年間に言及されて以降は、一二世紀まで本書関連の記事が何も存在しないと言われている現在の段階で、内容の検討の結果として、七世紀から九世紀にかけての中国の文献に若干の関連事項が指摘できたことは幸いである。これからの細かい検討の結果、思いがけない事実が発見できるかもしれない。私としては、先入見と言われようとも、若年の地論の学問を下敷きにして、後半生に摂論の学を究めた曇遷のような人物が、このような華厳教学主体の本書を撰述したと考えるのは妥当であるとの仮説を提案しておく。

(1) 池田魯参「『大乗止観法門』研究序説——典籍及び研究」(『駒澤大学仏教学部論集』第五号、一九七四年一二月)参照。さらに池田氏には「天台智顗の地論摂論学について」(『印度学仏教学研究』三〇―二、一九八二年三月)、同「天台教学と地論摂論学」(『仏教学』一三号、一九八二年四月)、同「南岳慧思伝の研究——『大乗止観法門』の撰述背景」(『多田厚隆先生頌寿記念論文集・天台教学の研究』所収、一九九〇年三月)などの論文がある。証真などの慧思撰述否定

説が、華厳や唯識などのいわゆる縁起論系の教学を批判し、法華絶対の実相論を主張した六祖湛然（七一一―七八二）を通して慧思や智顗の教学を理解した結果であり、慧思や智顗には歴史的にも教学的にももっと豊かに地論や摂論の縁起論的な教学との接点があり、十分に大乗止観法門を生み出せる状況があったというのが池田氏の論点である。

（2）武　覚超『天台教学の研究』（法蔵館、一九八八年一〇月）所収「第六章　天台の性悪説と『大乗止観法門』」を参照。武氏は観音玄義と本書の内容を上下対照しているが、客観的な説得性に乏しいと言わざるをえない。

（3）高橋勇夫「大乗止観法門の内容に関する研究」（『東洋大学論纂』第二号、一九四二年九月）、「大乗止観法門の撰者に就て」（『仏教研究』六―四、一九四二年一一月）を参照。なお、曇遷の著作については続高僧伝・巻一八（大正蔵五〇巻、五七四頁中）を参照。

（4）柏木弘雄『大乗起信論の研究――大乗起信論の成立に関する資料論的研究』（春秋社、一九八一年二月）「第二章　起信論伝播直後の三部作」「第四節　起信論から大乗止観法門へ」を参照。柏木氏の議論は起信論を中心とするものであることから、本書の教理思想を起信論や摂大乗論といった真諦に関連づけて把握しすぎている。また、「天台教理学と大乗止観法門」（二四九頁以下）という議論などは、伝統的な天台性悪説からの議論を考慮したものであるが、結論的には本書の教説が本来の起信論と異なった展開をしていると指摘するに止まり、本書と天台との関連性の当否についての議論にはなっていない。

（5）三性を多用しているのに、一回も摂大乗論の論名に言及しないのは不思議である。因みに、仏陀扇多訳の摂大乗論では三性の名称は成就相、他性相、妄想分別相であり、玄奘訳では円成実相、依他起相、遍計所執相であるから、本書の用いている三性説が真諦訳摂大乗論の真実性相、依他性相、分別性相に基づいていることは疑いない。

（6）起信論の「用大」の原文は「三者用大、能生一切世間出世間善因果故」とあり、「善因果」とあるのに、ここで「善悪因果」とあり、「悪」の一字が加えられる。

（7）不増不減経に「即此法身過於恒沙無辺煩悩所纏、従無始世来随順世間波浪漂流往来生死名為衆生」（大正蔵一六巻、四六七頁中）とあるによる。慧遠も大乗義章「八識義」などで同様の文章で引用する。

（8）原文は「随所行諸業、受果報亦然、造者無所有、諸仏如是説、猶如明浄鏡、随其面像現、内外無所有、業性亦如是、亦如田種子、各各不相知、自然能作因、業性亦如是」（大正蔵九巻、四二七頁下）とあり、飛び飛びの引用である。

（9）華厳経「明難品」冒頭の一文に「爾時文殊師利菩薩、問覚首菩薩言、仏子、心性是一、云何能生種種果報」とある。この一文から引用し、解釈文をも添えている。

(10) 先の高橋勇夫「大乗止観法門の内容に関する研究」を参照。高橋氏の論文の中で不明とされていた（二十五）（三十六）（四十六）（四十九）が華厳経「明難品」の引用であり、また（五十二）が「夜摩天宮説偈品」の一文であることが明らかになり、華厳経の引用は高橋氏の九回というカウントから十五回以上という認定となった。更に、高橋氏の一覧表の内（十九）の「清浄法中、不見一法増、（中略）、煩悩法中、不見一法減」（大正蔵四六巻、六四六頁下）の一文は直接は十地経論（大正蔵二六巻、一五八頁中）の取意の引文であるが、これも華厳経「十地品」第三地に関わる。この一文と一致するものが新羅の義湘の一乗法界図（大正蔵四五巻、七一四頁中）に引用される。このことは佐藤厚氏の御教示を受けた。

(11) 一文中の「流転五道説名衆生。反流尽源説名為仏」は不増不減経に拠る。注(7)を参照。

(12) 「明難品」冒頭の文殊の問いの一文、つまり「縁起甚深」の考察については拙稿「『華厳経』「明難品」の縁起甚深について――法蔵と澄観の解釈の相違をめぐって」（『中村璋八博士古稀記念・東洋学論集』所収、汲古書院、一九九六年一月）を参照。この論文の中で「不知」という表現による独特の空の弁証についても考察した。

(13) 智儼が孔目章巻四の「性起品明性起章」（大正蔵四五巻、五八〇頁下―五八一頁中）において曇遷の亡是非論を引用することに私は着目する。どうしてこの是と非とを亡ずる亡是非論の内容が十地の修行の極地として如来の出現を意味する「性起」に順ずると智儼によって認定され、ここに収録されたのであろうかと長年疑問に思っていた。本書の内容は止観の実践による「性起」の実現であり、その基礎理論として「有」と「非有」、まさに「是」と「非」との融即に拠る両極の捨離が説かれている。智儼はこの亡是非論の内容の延長線上に本書のような教学を認識していたのではないかと想像した。亡是非論から本書へという教学の展開は自然である。なお、亡是非論の内容が荘子の郭象の註釈の影響を承けていることは、結城令聞「隋・西京禅定道場釈曇遷の研究――中国仏教形成の一課題として」（『福井博士頌寿記念・東洋思想論集』所収、一九六〇年一一月）を参照。

(14) 曇遷が「十甚深」と命名したことは法蔵・華厳経探玄記巻四（大正蔵三五巻、一七六頁下）、澄観・華厳経随疏演義鈔巻三一（大正蔵三六巻、二三三頁中）を参照。華厳経「明難品」の縁起甚深の原意と法蔵と澄観の解釈については、注(12)所引のの拙稿を参照。

(15) 起信論の成立の問題については、柏木氏の著書以降は、竹村牧男『大乗起信論読釈』（山喜房仏書林、一九八五年一〇月）が注目される。竹村氏は北魏の菩提流支三蔵の訳業と起信論の内容を関連づけた。これは現在のところ最も傾聴に値する学説であると私は思う。今後、この竹村説を再検討し、さらに起信論と真諦三蔵との関連の批判的研究の遂行が必

要と考える。

(16)　柏木弘雄・前掲書に本書の起信論の「用大」の引用（大正蔵四六巻、六四八頁下二一行）と慧遠の解釈との類似性が指摘され（二四八頁注(8)）、また起信論の内容に摂大乗論に由来する三性説が極めて形式的・画一的に依用されることが曇延の起信論疏と共通性を有することが述べられる（二四九頁）。

［付記］　本論文は、平成一一年九月九日、龍谷大学で開催された第五〇回印度学仏教学会学術大会第五部会において、『大乗止観法門』の再検討」と題して、口頭発表し、その後『印度学仏教学研究』第四八巻第二号（平成一二年三月、一二〜一八頁）に掲載された内容を改稿したものである。

相即論の思想史的考察

陳　永裕（本覚）

一　緒論

この論文の研究の主題は、題目で表わしたとおりの「相即論」である。相即とは、即ち、「即」の論理として、般若思想以来の「色即是空空即是色」をもって表明されることである。また、『中論』においては、二諦中道の中で見える「即」の概念である。もっとも華厳の教学においては、「相即相入」の用語で華厳の円融無碍の思想を明かす核心的な概念として重用されている。

また、「思想史」と名づけたことは、即の論理が般若から華厳へと展開されたことと同じように、その思想の流れにはそれを説く人物がある。その人たちの思想の展開を順次的に調べることに思想史的という意味を与えたことになる。そして、その人物の中心に三論を代表する吉蔵（五四九—六二三）がおり、華厳を代表して法蔵（六四三—七一二）がいる。彼等はその生存年代から見てお互いに生きて会うことはできなかったとしても、思想的な影響を与えたことには違いないと思われる。吉蔵は般若思想と中観思想を中心として相即論を展開した人であり、法蔵は相即相入を用いて華厳

の無碍自在の世界を極大させた張本人である。彼等によって三論宗と華厳宗とは、仏教思想史に中心の教学として位置づけができたといっても過言ではない。

以上のような意味において、本論文は相即論を基にして般若と華厳を対比しつつ、吉蔵と法蔵との相即論の展開における共通性と相異性を比較して追究して見ることにする。

二　相即の論理

(一)　二諦中道を中心に

経典の中で、「即」の翻訳語が初めて現われることは、羅什が翻訳した『摩訶般若波羅蜜経』巻第一の「色不異空空不異色、色即是空空即是色」の個所であると指摘される。[1] したがって、この色と空とが不異であり、色と空とが不離である即の実際的な内容として解釈される。[2]

このような般若思想における空と色の問題は、中国の三論教学においてはそのまま二諦の問題として置きかえられる思想的展開を見ることになり、三論教学の中心のテーマがこの二諦であることはいうまでもないことである。[3] そして、吉蔵によれば三論の核心は二諦にあり、この二諦は『大般若経』とその註釈書である『中論』に依るといっている。[4] 特に『大般若経』での重要な問題である「色不異空空不異色、色即是空空即是色」とか、『中論』の「四諦品」第一八偈の「衆因縁生法、我説即是無、亦為是仮名、亦是中道義」[5] などが直接的に相即論の根本命題になったことが分る。

吉蔵の相即論の核心である二諦中道論は、彼の著書の数個所で見られるが、特に『二諦義』が代表的であり、『大乗玄論』とか、『十二門論疏』などでも力説されてある。

大乗の経論において、二諦義を説いた根本の意義とは、縁起法の現象を正しく把握するように導くところにある。色

としての現象をありのままに実有として認定してしまう誤謬を正すために色即空を説いたことであり、これは色と空とが不異、不離であるという内容を表すことである。そして、そのようになる理由は、即ち、一切法は因縁縁起の法であるからということになる。このような意味をもっともよく説明しているところが『中論』の第一八偈であるといえよう。これをより具体的にいうと、縁起法の要点である諸法は実体がないという前提に対して、その実体がないという直接的な内容として相異なる二法が各々別の実体ではないという説を同時に内包することである。このような思想は『般若経』だけではなく、『涅槃経』においても見ることができる。即ち、「師子吼菩薩品」に、

十二因縁を仏性と名づけ、仏性とは即ち、第一義空であり、第一義空を名づけて中道といい、中道は即ち名づけて仏といい、仏は名づけて涅槃という。[6]

と説いてある。さらに、『維摩経』における「不二法門」は、般若空の思想をそのまま繋いだ同一の流れとして相即論の範疇に入れられる。

さて、吉蔵は彼の『二諦義』ですでに二諦の相即を説く経典として次の三つの経典を指す。[7] 即ち、第一は『涅槃経』「聖行品」の世諦がそのまま第一義諦というところと、[8] 第二は前に挙げた『般若経』の空即色色即空の経文と、第三は『維摩経』の「入不二法門品」の中で、特に喜見菩薩のいうところの色と色空とは二つになるが、色が即ち是れ空というは、色が空を滅することではなく、色性が自ら空であるからであるというところを指摘したのである。[9][10]

以上の経文によって、相即の理論は確立の根本を得たことになり、また、吉蔵の説によると相即論の展開は、荘厳寺の僧旻（四六七―五二七）と開善寺の智蔵（四五八―五二二）と、彼の弟子である龍光寺の僧綽（生卒年不詳）の三人が代表的であるといっている。そして、僧旻と智蔵とは「即是の即」を説き、僧綽は「不相離の即」を説くといって、この三人の説が諸の相即論を包括するといっている。[11] この中で、僧綽は浄土と穢土とが互いに離れることなく即するといってあるが「不相離の即」、浄と穢との体を異なるものと見ることで、これは経義に反するので論難の余地もないといい、僧旻と智蔵とは、一体を説くことでこれは即是の即を説くことだと解釈した。[12] しかし、吉蔵はこの主張についても

批評を加えて、僧旻と智蔵とが二諦の一体を主張することは、言葉としては一体を説いてあるものの、真諦と俗諦、名相と無名相との対立を克服されなかったために、結局、自体の矛盾に落ちてしまったというのである。また、真と俗に対する常と無常との問題とか、区別と無区別との問題を挙論して、区別があればあるほど、なければないほど相即の意味を引き出すことは難しいと批判する。これは吉蔵が二諦の同一性と別異性とのジレンマに落ちた誤りを指摘したことであると解釈するのである。[13] 吉蔵はその次に自説としての相即の意味を次のように主張するのである。彼の『二諦義』によって見ると、

大師が旧に云う、仮と名づけて有を説き、仮と名づけて空を説く。仮と名づけて有を説くは世諦と為し、仮と名づけて空を説くは真諦と為す。既に仮有と名づくるは即ち非有を有と為すことになり、既に仮空と名づくるは即ち非空を空と為すなり。非有を有と為すは空と異ならざるの有であり、非空を空と為すは有と異ならざるの空となる。空と異ならざるの有とは、有を空の有と名づけ、有に異ならざるの空とは、空を有の空と名づく。有を空の有と名づけるが故に空の有は即ち有の空であり、空を有の空と名づけるが故に有の空は即ち空の有になるなり。[14]

といっている。この吉蔵の説に対する解釈を見ると、即ち、三論学派の二諦説は成実学派とは違うことで、約教の二諦という言教と方便としての二諦であるのに対して、他学派の二諦は両理両境の理論であるという。そして、三論学派の言教の二諦とは、道理としての二諦を認めることではなく、凡夫と聖人との二縁において衆生に随順して衆生を教化するための手段として二諦があると説いたことに過ぎないということである。したがって、三論学派では、二諦を概念化・固定化して説いたことではないという説明である。[15] このような意味を吉蔵は『中観論疏』の中で次のように説くのである。即ち、

次は就中に仮義を釈するとは、「因縁所生法」とは、此れ世諦を牒するなり。「我説即是空」とは、第一義諦を明すなり。「亦為是仮名」とは、上の二諦が並びに皆是れ仮を釈するなり、既に「衆縁所生法、我説即是空」と云うは、此れは是れ有の宛然として空であるが故に、空が自ら空でないことを名づけて仮空と為し、空の宛然として有なる

は、有が自ら有でないことを名づけて仮有と為す。「亦是中道義」とは、空有の仮名を説いて中道を表す為り。仮有は不住の有であるを明かす故に、有は有に非ず、仮空は不住の空であるが故に空は空に非ず。非空と非有が即ち是れ中道なり。[16]

と註釈してある。即ち、吉蔵がいっている二諦の相即の意味とは、有はそのままそっくり空であり、空はそのままそっくり有であるから、諸法は仮名として存在するのみで、個別の独立したものとしては認めないということである。あえて相異なる意味を設定することは衆生を覚りへ導くための言教と方便として施設したことに過ぎないという解釈である。したがって、二諦は根本的にお互いに融即して二諦の相即の理論が成り立つということである。三論学派の仮名としての二諦は、「中道」によってその意義を認められる。そして吉蔵の相即論は「二不二横竪の並観[17]」という評価を得たことになる。

(二)　円融無碍を中心に

相即論を比較検討するに当り、先に、吉蔵の『二諦義』によって、三論教学の二諦相即の概念をおおむねに調べて見たことになる。

論を華厳教学に移して見ると、華厳教学の基礎づけは智儼（六〇二―六六八）によってなされ、法蔵に至って教学の確立が達成されたといわれる。ここで、特に法蔵の相即論を基にして、華厳が目指す円融無碍と相即論はどのような関わりを持つのであるかを考察することにする。

法蔵が彼の多くの著書の中で中心テーマとして追究したことは、別教一乗としての華厳円教の確立であった。この別教でありながら円教であるということが、法蔵が生涯をかけて主張した法蔵の華厳教学の特徴でもある。結局、華厳教学は一切を包括して満足させる円教としての特性に、円融無碍を最高の目標として掲げる。そして、その円融とか無碍の理論的な根拠を与えるテーマがこの相即論ではないかと思うのである。もっと具体的にいうならば華厳教学における

「相即相入」の思想及びその理論である。華厳における相即の思想的根拠はやはり『華厳経』の中に見出される。特に「如来現相品」での「仏身充満於法界」の偈頌と、[18]「光明覚品」での「一中解無量、無量中解一」[19]、「菩薩問明品」での「一切無碍人一道出生死、一切諸仏身唯是一法身……法界衆生界究竟無差別」[20]、「昇須弥山頂品」での「不離一切菩薩樹下而上昇須弥向帝釈殿」[21]、「梵行品」での「初発心時即得阿耨多羅三藐三菩提」[22]、「夜摩天宮中偈讃品」での「譬如算数法増一至無量」、「如心仏亦尓如仏衆生然」[23]、「十地品」での「三界所有唯是一心」[24]等の数えきれないほどの相即に関わる経文を指摘することができる。これら経文の内容とは、即ち、時間と空間、一と多、仏と衆生、往来、始終などの差別の中での無差別としての即一性が限りなく強調され、これがそのまま華厳教学の相即相入の円融無碍を形成する根拠になることである。

華厳の相即論の土台はこのように円教というところにその思想が根ざしている。そしてこの円教に対する定義を調べて見ると、まず、天台智顗（五三八―五九七）は『摩訶止観』の中で、円教とは、ただ一実諦を明かすことであり、生滅四諦と無生四諦と無量四諦と無作四諦がある中で、円教は無作四諦に当るといっている。[25]また、『四教義』の中では、円教とは、円満として偏らないことで義となし、不思議因縁を明かし、二諦中道の事理具足であり、不偏不別にして最上利根の人を教化する教えであるというのである。[26]次に、法蔵の師匠である智儼は慧光（四六八―五三七）の漸・頓・円の三教判の影響を受けて、初めの時に三教判を立てながら円教を定義して、上達の機根を仏境に登らせるために、解脱究竟法門を説き、仏事を満足することで円教と名づけ、『華厳経』は頓・円の二教に包摂されるといっている。[27]さらに、この一乗円教及び頓教の法門として十門玄（十玄門）を創説する中で、第八諸法相即自在門を設けて[28]円教と相即の意義を対応させるのである。そして、この十玄門の内容の自体がそのまま相即相入の全体的な意味を現わしているともいうことができる。また、智儼の晩年の著書である『華厳五十要問答』の一念成仏義の中で、縁を会（あつ）めて実を従う時に、法性は多少と長短がないので、一を成せば即ち一切を成し、一切を成せば即ち一を成して有為の諸劫が相作及び相入するので、一乗によると成仏の時がすべて一定されないというところで相作相入という言葉を用いている。[29]ここで、相作

とは、即ち相即と同じ意味として使っているのである。これは一乗の成仏の時期を一念成仏と表明しながら、その時間の融通無碍性を論ずるところである。これは天台思想の「一念三千」、あるいは、「一念心起即空即仮即中」[30]との思想的な同質性を見ることとである。

次に、智儼の直弟子であり、法蔵には兄弟子である新羅の義湘（六二五―七〇二）は彼の『華厳一乗法界図』の中で、法性は円融で二相のないという前提を掲げて相即相融を通して中道を現わすといい、特に彼の短い文献の中で十一個所にも及ぶところで中道を挙げて本末の相即相融によって中道を現成するという主張[31]は、そのまま吉蔵の二諦相即による中道を表明する思想と同一の脈絡を感じさせるのである。義湘はまた、別教一乗の教義によると、理理相即[32]、事々相即、理事相即、各々不相即亦得相即の四義を論じて相即の理論を具体的に展開しているのを見るのである[33]。そして、相即の具体的な例として向上来と向下去の数十銭法を説いてある。即ち、一銭から十銭に至る時、一は十との関係の中で十という概念を得られることであり、その反対も同じ意味として一中十、十中一が相即の意義で解釈され、またこれは、縁起によって成すために、結局は中道を表出するための方法論として相即理論が必要であったことを知るのである。

法蔵は智儼と義湘の思想を受け継いで、横には天台の教学を参考しつつ、彼の華厳教学を完成したと思われる。早くも天竺からの渡来僧であった日照三蔵（地婆訶羅 Divākara）より伝え聞いたインドにおける戒賢と智光との空有の論争に対して、法相大乗と無相大乗とを融会して結局、空有相即の理論を構想する中で円融無碍を最高の目的とする彼の華厳教学を確立する契機になったと思うのである[34]。

法蔵の相即論は以上のような諸の思想の影響を受けて自然に華厳の円融思想の理論的根拠として確立されることになったと見る。法蔵は彼の力作である『探玄記』の中で、円教を説明するところで次のように説くのである。即ち、

五つに円教の中の所説は、唯だ是れ無尽法界なり。性海円融にして縁起無碍なり。相即相入するは因陀羅網の重々無際なるが如し。微細相容にして主伴無尽なり。十々法門が各々法界に称ずるなり[35]。

と説く。これは法界の中に縁起の重々無尽に展開される様子を相即相入の概念を用いて説明するところであり、これが

即ち円教の意義にかなう主伴無尽の模様であるというのである。そして、このような説の具体的な表明は次に「能詮教体」を解釈する中で十門にまとめてよく整理して示している。引用して見ると、

一言詮辯体門、二通摂所詮門、三遍該諸法門、四縁起唯心門、五会縁入実門、六理事無碍門、七事融相摂門、八帝網重重門、九海印炳現門、十主伴円備門。(36)

とある。これらの十門の中に、特に後の五門が華厳の円融相即の意味を包括的に現わしていることである。また、『探玄記』の玄談の終りのところで、諸法縁起の混融無碍なる原因について、第一縁起相由と第二法性融通などの十義を挙げ、その中で、もっとも重要な意味を持つ縁起相由を説明する中で、また十義を現わして註釈しその一つ一つについて相即相入義に従って説明する。即ち、

初めに縁起相由の故にとは、謂く、大法界の中に縁起の法海は義門が無量なり。円宗に就いて略して十門を挙げて、以て前義を釈するなり。謂く諸の縁起の法要が此の十義を具して方に縁起なるが故なり。闕せば不成なり。一諸法各異義、二互遍相資義、三倶存無碍義、四異門相入義、五異体相即義、六体用双融義、七同体相入義、八同体相即義、九倶融無碍義、十同異円備義、(37)

とある。ここで十義の各々の説明部分は省略したが、十義の名称を見るだけでも縁起法の特性を表わす一多の無碍、同体と異体との相即相入、諸法の倶融と円備を説いていることを知ることができる。これらの十義は結局、縁起法の特性である相即相入の模様を十の角度から敷衍的に説明したことにすぎないことである。

法蔵が相即論を強調する第一の目的は、華厳の立場で見る諸法の縁起現象の円融無碍性を悉く示したいことである。吉蔵の二諦相即論とはまずその範囲とか方向性の違いをいえるのである。また、法蔵の初期の著書である『華厳五教章』においては、第十義理分斉の中で、一三性同異義、二縁起因門六義法、三十玄縁起無碍法、四六相円融義(38)を説いているが、これらが華厳教学の骨格を成すだけではなく、実際的には華厳相即論の具体的な内容になるところである。

三　相即論の論理的構造

(一)　相即の対立概念

以上において、相即論の展開の過程を整理するために、時代的人物を中心として相即論的論理構造を調べて見た。ここでは、相即論理を形成するその対立の概念に焦点をおいて論を進めることにする。

まず、もっとも基本的な問題でもあるが、相即を成り立たせるためには、先に対立の概念が形成されなければならない。たとえば、三論の側では色と空、世諦と第一義諦、不相離の即と即是の即、無名相と有名相、仮有と仮空、非有と非空、非有為有と非空為空、一体と異体、横と竪、体空と析空、三界内と三界外、空と不空、住と不住、二と不二など、無数の対立の概念が設定されている。このような多くの対立概念をどのように克服して中道の不一不異性を体得するかが吉蔵など三論学者たちの至上の課題ではなかったかと思われる。そして、吉蔵の主張によると、道理として固定された二諦ではなく、衆生を教化するための言教と方便として二諦が説かれるだけであるといって、この対立と固定性を越える意図の上で想定した理論が二諦に対する仮名としての空有を主張したことである。しかし吉蔵もやはり言語の限界から来る対立の概念までは結局、超えることはできなかったと考えざるをえない。客観的には厳然として対立の概念は存続してあるからである。ここで仮名としての空有の体得は主観的な問題としてわれわれの心性にたよる智慧の完成にゆずらなければならないことになる。したがって、相即の前段階においてはいつも克服しなければならない対立の概念が先行してあるので、これをどのように解釈して相即を成しとげるかが実際的な問題になる。

法蔵は吉蔵の一方的な竪直的な対立概念に対して、縁起とか法界を強調することによって、縦横無尽の対立概念を用いていることを感知する。理法においては体用を問題にして、現象的には十世十方という時間と空間とを超越して論を

立たせようと努める。その代表的な対立の概念が体用を基にした法性融通と縁起相由の問題であり、作用の面においては因の有力と無力、待縁と不待縁、相即相入が重要な概念になるのである。即ち、法蔵の華厳教学の中心テーマである円融無碍を成就するためには、もっとも基本的な対立の概念は体用においては理と事であり、役用においては有力と無力としての相即相入である。もちろん空と有とか、一と多、同と異との概念も重要なものであるが、これらは法蔵に至って初めて強調された概念ではない。

華厳においてもっとも重要視されている理事の対立概念は、諸法の体用の問題を空間的な存在の様子として設定された概念であると定義したい。理事が頻りに挙論される華厳の代表的な文献は法蔵のものとして『華厳三昧章』と『発菩提心章』[39]を挙げることができる。もちろん、杜順（五五七―六四〇）のものとして伝えられる『華厳法界観門』でも、三観三十門に色空と理事と相即無碍が主題になってあるが、この文献は著者の問題がつねに提起されているので[40]、ここでは法蔵にかかわる文献を扱うことにする。『華厳三昧章』と『華厳発菩提心章』[41]は、その全体構造は、第一発心、第二簡教、第三顕過、第四顕徳、第五理事円融義に構成されている。そして、第三顕過においては空色の対立が問題となっており、第四顕徳においては『華厳法界観門』の一真空観、二理事無碍観、三周遍含容観の三観と、四色空章十門止観、及び、五理事円融義の五門になって、色空と理事の相即の問題を広く論じている[42]。この内容から見ると第三顕過では色空空色が相即になるか、不相即になるかが問われ、その答えとして四句を立てる。即ち、即・非即・倶・非倶に各々不可といって[43]。何れの一つにかたむいて論じても過失を引き起すと批判する。その次に第四顕徳において空色と理事の無碍と円融を説くという順序を追っている。そして、終りに第五理事円融義[44]を別にもうけて理事相即の縦横無碍の意義を完成して説くのである。

次に、時間的な相即相入の対立概念としては、法蔵においては諸法の作用の面を説明するため、因の有力と無力の概念を用いることである。法蔵は多数の文献の中で因縁法である諸法の相即相入の関係を有力と無力という言葉で表現している。ここでは、『華厳遊心法界記』の例文を見ると、文章の中で「華厳三昧」と「海印三昧」を説明した後に、こ

のような三昧方便に入ろうとするならば、二つの道があって、初めは解であり、次は行という。そして解の中に二門があって縁起相由門と理性融通門を挙げる中で、縁起諸法の相依相関を有力無力と彼此出入の関係によって表している。[45]次の理性融通門では空不空の相入の意味と、是不是門の相即の意味をもって円融の世界を現わそうとする。例文を引いて見ることにする。即ち、

第二に是不是門とは、一切有が皆な是れ一有なり。何を以ての故に、有に由りて空に即する故に、既に有が空に即せば空と別異すること無し。是の故に一有が即ち是れ一切有である故に云く是なり。一切が是れ一に碍げることなく彼此が歴然たるが故に云く不是なり。[46]

と説く。このような有と空、一と一切の対立概念を通して、是と不是という両概念を超越的に認めようと努めた説である。

以上の対立を現わす言葉は、結局、対立を越えた理念を抱着するための関門のようなものとして通過しなければ融即の境地には到達できない難問題である。これもやはり客観的概念の相異においては融和できない問題ではあるが、主観的な智慧の完成という悟りにおいて可能になることであろう。これを澄観（七三八―八三八）は華厳信行の上で引き移して、三聖の円融観を通して形像させようと努めたことが彼の『三聖円融観門』である。その中で相対と相融を用いて円融を追究した例を見ることができる。[47]

(二)　相即の融通概念

相即論は対立を前提にして円融を成し遂げようとする論理である。上で明かしたことを土台として、三論と華厳とがどのように対立を超越して円融の境地を完成して行ったのかを見ることにしよう。

吉蔵は二諦に仮名という言葉と概念を用いて、空有に傾かない絶対的真理性を中道をもって現わしたことで「二諦合明中道」といい、「二不二横竪の並観」という表現をあえて用いることを注意する。これに対して、法蔵は「相即相入」

という言葉自体がすでに示唆しているように論理構造それ自体がつねに不偏性を追究しているのを観る。法蔵の教学の根本命題である「縁起相由」はいつも「法性融通」を伴って意味が完成されているのを認める。法蔵は論理の二重構造を用いて華厳教学の一元性の真理として円融無碍を強調したのが彼の特性である。『華厳五教章』において華厳別教の別異性の二門として性海の果分と縁起の因分に分けて、また分相門と該摂門に分けることとか、第十義理分斉においても三性同異に不変と随縁、似有と無性、情有と理無がその例である。(48) また、『探玄記』の中で、五種法界を説くところで各々二門を設けて十門をもって解釈する(49)などが同じ例として挙げられる。

このような、論理的展開は、結局、華厳の第一の命題でもある円融無碍の境地を現成させるためである。そのような円融の論理が六相円融、十玄無碍、三性同異、四種法界等に表明できたことである。そして、法蔵は諸法に対してその真理性として対立と融通を同時に挙論することが可能である根拠は、諸法は縁起法であるからといい、縁起法であるために空性になるという結論を引き出すことである。空性としての縁起法であるために自ずから互いに相即相入が可能になるのである。そしてこの相即相入の理論体系を具えたことが円教としての別教であると定義するのである。したがって、三論においての相即義はその最高の価値である二諦合明中道を明かすところにあったとするならば、法蔵の相即相入義は法界を舞台として縦横無尽に空性としての縁起法の無碍自在を明かして華厳円教を強調するところにあったことを知ることができる。

四　結論

以上で、相即論を主題に取って三論と華厳との比較考察を試みた。三論の二諦相即論は、理法として、あるいは、別立の境地としての二諦ではなく、衆生を教化するための方便であり、仮名として立てたという吉蔵の主張は、そのまま諸法の空相を根本の土台にして縁起する諸法を縁起相由と法性融通の図式をもって解釈しようと努めた法蔵の相即論と、

ある一面では相通ずる帰結点を認めることが可能である。

法蔵は多くの著書の中で見て来たとおり無数な対立の概念を設定することは、それらはすべて、融会、円融、無碍を導出するためであったことを見て来た。華厳の最高の価値である法界を定義して、[50]対立を越えた意味として普摂と円融をめざした。そして、澄観はこの理論を完結づける意味として四種法界論を完成したと見るのである。また、このような無障碍法界の概念を人格に対比させて、普賢は法界門に当てて所入となし、文殊は般若門に当てて能入となし、普賢は三昧自在で広大の意義を顕し、文殊は般若自在で甚深の義を現わしている。そして、この二聖の無碍自在を毘盧遮那の円融の境地に見ることである。[51]理法のみの円融ではなくそのまま人格の中で円融義を具顕しようとしたことが華厳相即論の具体的な無碍の追究である。法蔵はこのような毘盧遮那の仏身の円融無碍を十重無碍で表現し、[52]第十円通無碍で仏身は理事・一多・依正・人法・此彼・情非情・深浅・広狭・因果・三身十身に相即する同一無碍自在法界であると定義する。[53]これは最高の価値である仏身において相即の理論を通して仏身の円融無碍を完結させているところであると指摘できよう。

したがって、華厳の相即論の最終的に追究される概念は「無碍」[54]であり、吉蔵においては「中道」であったことを知ることができる。

(1)　坂本幸男「即の意義及び構造について」『印仏研』第四巻二号、昭和三一年（一九五六）の中で、西晋の竺法護等の翻訳を例に挙げて説明し、即の翻訳語に対応する言語は yad.....tad、あるいは eva であると指摘する。

(2)　玄奘訳『大般若経』巻第四に、「色不離空空不離色、色即是空空即是色」（大正蔵五巻、一七頁下）とある。

(3)　吉蔵は『二諦義』で、師が去世の時に至って門人にいうに、出山の以来、二諦をもって正道となし、多くの経典は二諦を説き、二諦を了れば衆経を了るという（大正蔵四五巻、七八頁上参照）。

(4)　『二諦義』に、「然師導二諦義多依二処、一依大品経、二依中論、今且依中論明二諦義、所以依中論導二諦者、中論以二諦為宗、若了二諦中論即便可明、為是義故依中論説二諦也」（大正蔵四五巻、七八頁中）とある。

(5)『中論』大正蔵三〇巻、三三頁中。
(6)『涅槃経』「以是義故、十二因縁名為仏性、仏性者即第一義空、第一義空名為中道、中道者即名為仏、仏者名為涅槃」（大正蔵一二巻、七六八頁下）。
(7)『二諦義』「今且略出三処経文明二諦相即義、一者即向所引涅槃経世諦即第一義、二者大品経空即色色即空、離空無色離色無空、三者浄名経色性自空非色滅空、然此三経文雖異意同世」（大正蔵四五巻、一〇四頁下）。
(8)『涅槃経』大正蔵一二巻、四四三頁上、六八四頁下。
(9)『維摩経』「喜見菩薩曰、色色空為二、色即是空非色滅空色性自空、如是受想行識、識空為二、識即是空非識滅空識性自空、於其中面通達者、是為入不二法門」（大正蔵一四巻、五五一頁上）。
(10)吉蔵は『涅槃経』は奢論であり、不相離の即を説くといい、『般若経』と『維摩経』とは切論であり、即是の即を説いたと分けて解釈した。『二諦義』下、及び、平井俊榮「吉蔵『二諦章』の思想と構造」『駒沢大学仏教学部研究紀要』第二八号、昭和四五年（一九七〇）四七頁参照。
(11)『二諦義』大正蔵四五巻、一〇五頁中。
(12)僧旻、智蔵、僧綽の説に対する詳しい解釈は、坂本幸男の前掲論文、及び平井俊榮前掲論文の四七—四八頁を参照。
(13)平井俊榮前掲論文四九頁参照。
(14)『二諦義』「大師旧云、仮名説有、仮名説空、仮名説有為世諦、仮名説空為直諦、既名仮有即非有為有、既名仮空即非空為空云云」（大正蔵四五巻、一〇五頁下）。
(15)平井俊榮前掲論文五一頁参照。
(16)『中観論疏』大正蔵四二巻、一五二頁中。
(17)平井俊榮「三論思想における空観」『仏教思想7　空下』平楽寺書店、昭和五七年（一九八二）、七一一—七一三頁参照。
(18)『華厳経』「仏身充満於法界、普現一切衆生前、随縁赴感靡不周、而恒処此菩提座」（大正蔵一〇巻、三〇頁上）。
(19)『華厳経』大正蔵一〇巻、六三頁上。
(20)同右、六九頁上。
(21)同右、八〇頁下。
(22)同右、八九頁上。

(23)　同右、一〇二頁上。
(24)　同右、一九四頁上。
(25)　『摩訶止観』大正蔵四六巻、二八頁中。
(26)　『四教義』大正蔵四六巻、七二二頁中。
(27)　『捜玄記』大正蔵三五巻、一四頁中。
(28)　同右、一五頁中。
(29)　『華厳五十要問答』に「二会縁従実時、法性無多少長短、一成即一切成、一切成即一成故……竝拠当分報位説有為諸劫相作及相入等、故無定時、仍不違時法也」(大正蔵四五巻、五二〇頁上)とある。なお、同書「仏情根義」にも「諸仏情根相入相作差別云何」(同、五二〇頁中)といって二個所で相入相作を用いる。
(30)　『摩訶止観』「次根塵相対、一念心起即空即仮即中者、若根若塵並見是法界、並是畢竟空、並是如来蔵、並是中道、云何即空、並従縁生縁生即無主、無主即空、云何即仮、無主而生即是仮、云何即中、不出法性並皆即中、当知一念即空即仮即中、並是畢竟空、並是如来蔵、並実相、非三而三三而不三、非合非散而合而散、非非合非非散、不可一異而一異」(大正蔵四六巻、八頁下―九頁上)。
(31)　『華厳一乗法界図』(大正蔵四五巻、七一三頁下)、なお、拙論「新羅華厳教学의思想史的考察」(『修多羅』第九号、海印僧伽大学)一九九三年参照。
(32)　義湘の相即説の特性ともいう「理理相即」については、石井公成『華厳思想の研究』春秋社、平成八年(一九九六)、二五五―二六七頁を参照。
(33)　『華厳一乗法界図』大正蔵四五巻、七一四頁中。
(34)　この問題についての詳しいことは、吉津宜英「法蔵の四宗判の形成と展開」『宗教研究』第五三巻、昭和五四年(一九七九)、九二―九五頁を参照。
(35)　『探玄記』大正蔵三五巻、一一六頁上。
(36)　同右、一一七頁下。
(37)　同右、一二四頁上―下。
(38)　『華厳五教章』(大正蔵四五巻、四九九頁上)、なお、石井公成「無窮から法爾へ」『仏教思想の諸問題』春秋社、昭和六〇年(一九八五)は義理分斉における相即論の理解を助ける論文である。

(39) この二文献は法蔵の著書として伝えられており内容には似たところが多い。杜順の『華厳法界観門』とも大変関わりが深い文献である。この問題については拙著『華厳観法の基礎的研究』民昌文化社、一九九五年、第二章第三節を参照。
(40) 『華厳法界観門』の著者の問題については拙著前掲書二八―三二頁を参照。
(41) 『華厳三昧章』は、現在高山寺本（宋本）と、金陵刻経処本の二種本があり、『華厳発菩提心章』は宗性写本と享保刊行本がある。前者は東大寺に写本があり、後者は大正蔵経と続蔵経に収録されている。なお、両文献の比較対照については、拙著前掲書第三章第三節参照。
(42) 拙著前掲書一六四―一七三頁参照。
(43) 『華厳発菩提心章』「第三顕過者、問色空空色為相即耶、為不相即耶、答有二問、一顕過二表徳、第一顕過中有四句、謂即亦不可、非即亦不可、倶亦不可、倶非亦不可（中略）第四表徳者、自有五門、一真空観二理事無碍観、三周遍含容観、四色空章十門止観、五理事円融義、第一真空観於（中略）作四句十門、一会色帰空観、二明空即色観、三空色無碍観、四泯絶無奇観」（大正蔵四五巻、六五二頁上―下）。これらの四句と五観は華厳空観を通して言葉に偏らない相即の境地を表出した重要な個所ではないかと思われる。
(44) 『法界観門』の三観である真空観、理事無碍観、周遍含容観の中で、空色無碍の真空観は相即を可能にする土台のような概念であり、理事無碍は縦的に、周遍含容は横的な無碍を現わす。そして終りの理事円融はさらに縦横無尽に総括する全体的な無碍自在を表わすために設定したと思われる。
(45) 法蔵の有力無力の理論は、『華厳五教章』の第十義理分斉の中で、第二縁起因門六義を因の空有と有力無力、待縁不待縁の関係を明かす。これは対立を通して縁起する諸法の相即相入の模様を説いたことである。また、『遊心法界記』の第五法界無碍門の中では、華厳三昧と海印三昧による法界縁起を説いた次に、この三昧は入る方便として解と行を挙げる。そして、解の中に縁起相由門と理性融通門を開いて、縁起相由の中、有力無力と一多の出入無碍を、理性融通では空不空門（相入）、是不是門（相即）を挙げて縁起諸法の対立から円融を明かそうと努めている（大正蔵四五巻、六四六頁中―六四七頁下参照）。
(46) 『遊心法界記』「第二是不是門、以一切有皆是一有也、何以故、由有即空故、既有即空空無別異、是故一有即是一切有、故云是也、一切是一、無碍彼此歴然、故云不是也、何以故、以有即是空、一切即以一有成故、如是無碍準思取解、此云何知、按華厳経云、知一即多多即一等如是諸一非一、具足同時即入鎔融円成一塊」（大正蔵四五巻、六四七頁下）。
(47) 『三聖円融観門』「今略顕二門、一相対明表、二相融顕円、……然二聖法門略為三対、一以能信所信相対、二以解行相

対、三以理智相対、……第二相融顕円、先明二聖法門各自円融、……二者二聖法門互相融者」（大正蔵四五巻、六七一頁上―下）。
(48)『華厳五教章』（大正蔵四五巻、四七七頁上、四九九頁上）。
(49)『探玄記』に、有為法界に本識能持諸法種子と三世諸法差別辺際を挙げる。また、無為法界に性浄門と離垢門、亦有為亦無為法界に随相門と無碍門、非有為非無為法界に形奪門と無寄門、無障碍法界に普摂門と円融門を挙げる（大正蔵三五巻、四四〇頁中―四四一頁上）。
(50)『探玄記』「所入法界義有五門、一有為法界、二無為法界（中略）二弁能入亦有五門、一浄信、二正解、三修行、四証得、五円満、初所入中亦五重、一法法界、二人法界、三人法倶融法界、四人法倶泯法界、五無障碍法界」（大正蔵三五巻、四四〇頁中―四四一頁上）。
(51)『探玄記』大正蔵三五巻、四四一頁下。
(52)『華厳経旨帰』「答毘盧遮那法界身雲無障碍故、常在此処即在也処、故遠在他方恒住此故、身不分異亦非一故、同時異処一身円満、皆全現故、一切菩薩不能思故、今顕此義略弁十重、一用周無碍、二相遍無碍、三寂用無碍、四依起無碍、五真応無碍、六分円無碍、七因果無碍、八依正無碍、九潜入無碍、十円通無碍」（大正蔵四五巻、五九一頁上）。
(53)同右「十円通無碍者、謂此仏身即理即事即一即多即依即正即人即法即此即彼即情即非情即深即浅即広即狭即因即果即三身即十身同一無碍自在法界、難可称節」（大正蔵四五巻、五九一頁下）。
(54)華厳「無碍」については、増田英男「華厳教学における「無碍」の解釈の問題点（一、二）」『印仏研』第二五巻一号、昭和五一年（一九七六）、「華厳教学における無碍と空（一、二）」『印仏研』第二七巻一号、二八巻一号、昭和五三年、五四年（一九七八、一九七九）参照。

唯識における空観の研究について

釋　依昱（頼　秀蘭）

一　唯識思想における空

大乗仏教における空の思想は、大乗の学僧らによって、その哲学的考察が進められる。即ち二－三世紀頃の龍樹や提婆、あるいは四－五世紀頃の無着や世親らによる述作がそれである。前二者の流れからは中観学派が興り、あとの二人からは瑜伽行唯識学派が形成されるが、印度の大乗仏教哲学の全分野はこの二つの学派を軸として展開する。義浄は『南海寄帰内法伝』で、七世紀後半における印度の仏教を紹介するにあたって次のように述べ、中観と瑜伽学派との教理の特色を対比させている。

大乗とは二種にすぎることなし、一つはすなわち中観、二はすなわち瑜伽なり。中観はすなわち、俗は有にして真は空、体虚にして幻のごとし（俗有真空、体虚如幻）とし、瑜伽はすなわち、外は無にして内は有なり、事はみな唯だ識なり（外無内有、事皆唯識）とす。（大正蔵五四巻、二〇五頁下）

中観の中心の課題は世俗と勝義であり、有（存在）と空である。世俗としての存在は、縁起なるがゆえに勝義として

空であるとする。世俗と勝義との二つの世界に対する自覚の問題である。中観思想を継承し発展させたものを瑜伽と理解するならば、瑜伽のいう唯識とは、空の思想の教理的展開と考えることができるであろう。

『中論』は、仏陀の教説には世俗と勝義との二つの道があることを示したのちに、さらに、巻四の「四諦品」第一〇偈に、

もし世俗諦によらざれば、第一義を得ず。
第一義を得ざれば即ち涅槃を得ず。(大正蔵三〇巻、三三頁上)

という。また「四諦品」第一八偈に、

衆因縁生法、我れは即ち是れ無と説く。またこれ仮名となす、また是れ中道の義なり。(大正蔵三〇巻、三三頁中)

という。縁起なるものを、われわれは空性という。かの縁起は仮設の世界であり、実体的に成立しているものではない、それはまさに中道である。縁起の世間的実用において、迷悟染浄のすべての区別が仮設され、そこにおいて初めて、迷いより悟りへと向かう宗教的実践の行道が可能となるのである。縁起において勝義諦と世俗諦の両者が成立し、そこに空性が、空性として現実的なものの姿にあらわれる側面と、逆に世俗から勝義へと進む道が示されたことになる。しかし中観の空の思想においては、具体的な存在としての世俗の成立も、世俗から勝義への悟入の道も、すべては縁起の理において示されはしたが、具体的事物を手懸りとして、世俗の成立と勝義への悟入が説かれることはなかった。瑜伽唯識思想の基盤となる識は、中観における仮の思想を継承し、発展させたものであると共に、これが具体的な世俗の成立と、世俗より勝義への転換の具体的媒介となるものである。

瑜伽唯識派における識論[1]は、その派名の示すように、すべて転迷開悟のための実践道である瑜伽行への関心のもとに説かれ、空性の実現を本来の目的とするものでなければならないが、しかし事実として識論は、知識の構造やその成立の由来、および作用の場としての世間に関わるものであって、識論そのものから直接空性への悟入が説かれることはない。輪廻的存在の根拠としての根本識(アーラヤ識)における「所取」「能取」という二種の執着の潜勢力と業の潜勢力

とが現勢化し、現勢化したものが一つの習性としてふたたび潜勢力となる識の作用の構造が明らかにされる。識論と同様に、識が縁起的であり他に依存して生じていることを明らかにする三性説は、識論とは異なった態で取り上げられることによって、識における空性[2]の実現をより確実なものとする。

瑜伽行派は、般若の空の思想を基盤としながらも、その欠陥を補うために三性さらには三無性という新概念を導入し、それによって新たな空の論理を確立していったと言えるであろう。長尾雅人氏は「空義より三性説へ[3]」という論文に、次のように述べている。「世親・無着の唯識学は、従来考えられた如くに空に反対する有教として定立せられたものではない。寧ろその反対に空の上に立つ有の闡明を目指したものである。空思想は反対すべき何者でもなく、却ってこれを自家薬籠中のものとせざる限り、世親・無着等の唯識義は到達し得べくもないのである。龍樹によって般若空の思想が、初めて大乗仏教としてかかげられたのであるが、若し唯識義にしてこの点を欠くとするならば、それは遂に大乗仏教たるを得ないこととなるであろう。かかる空観を基調とせる唯識義を、我々はその三性説に於いて正に見出すのである。（略）三性説は瑜伽行派として重要なる位置を占むるものである。学派の名称が瑜伽行派のほかに、識論派(Vijñanavādin)なる語を以て呼ばれることは、既に印度に行われたものであり、そしてかく呼ばれることは、阿頼耶識を中心とする識転変を論じたことに依るのでもあろう。（略）識即ち虚妄分別[4]は後にも述べる如く、依他起性と考えられるものであり、これを解明することは以て彼岸への大道の根拠を示さんが為である。これに応じうるものは正しく三性説であり、三性説こそは輪廻より解脱への通路を指示するものである。三性説は龍樹の大乗仏教を補うものであり、以て菩薩道精神の中核を衝くものと考えられるのである。」

阿毘達磨教学が「我（アートマン）は五蘊を素材に仮に有とされたものであるが素材としての五蘊なる法は実有」（我空法有[5]）と主張したのに対し、龍樹は五蘊もまた単に仮の言語表現にすぎず実有ではない（我法二空）と主張したと述べた[6]。これに対し瑜伽行派は「人法二無我」の名でこの龍樹の説を継承したが、それと同時に非実在なる我と法を仮設する主体たる識（阿頼耶）は縁起した存在として、その実有性を主張した。故に、唯識思想における「空」は「自己存

在の空」(人空)から「存在全体の空」(法空)へと拡大された。そして、三性説をもって空性を定義するのである。とくに、三性の概念を用いて空性を定義した『解深密経』巻三「分別瑜伽品」の次の所説の中に瑜伽行派の空説が見事にまとめられている。

若し依他起相および円成実相中に於て、一切品類の雑染、清浄なる遍計所執相を畢竟遠離した性、および此の中に於て都て所得無きこと、是の如きを名づけて大乗中の総空性の相と名づく。(大正蔵一六巻、七〇一頁中)

遍計所執性(相)、依他起性(相)、円成実性(相)を「三性」といい、唯識思想独自の存在分類法である。このうち依他起性とは即ち識(虚妄分別)であり、これを所依として種々なる遍計所執の性が考えられる。この二者は法の世界であり、雑染の相であり、輪廻の姿である。それは凡夫が、虚妄分別によって種々なる事物に遍計所執するからである。しかしこれに反して、虚妄分別がかかる執を全く遠離したとき、それは円成実性と称せられる。このように、遍計、依他、円成の三性は別物ではない。依他起の上に遍計所執せられたものが遠離する時、円成実性の顕現がある故に遍計と円成との両者に相通ずるものは依他起である。このような三性説は、『瑜伽師地論』、『摂大乗論』を初めとして、『弁中辺論』(『中辺分別論』)、『大乗荘厳経論』、『唯識三十頌』等にもすべて説かれる所である。

『唯識三十頌』第二一偈の後半に、

他方、それ(=依他起)がつねに前者(=遍計所執)を離れていることが円成実性である。(大正蔵三一巻、六一頁上)

という。「つねに」とあるのは理としてであり、それが空性の内容にほかならない。こういう空性の説明は瑜伽行派の空の説に特徴的である。そして、それが非有非無という主張の根拠とされている。非有はあるものの否定であり、非無はあるものの肯定である。ではどのような存在を否定し、いかなる存在を肯定したのか。唯識論書に次のように説かれる。

(1)諸法は愚夫の言説の串習の勢力によって顕現するが如くには存在しない。だがしかし、勝義の離言自性として一切が一切として非存在であるわけではない。(7)

(2)これは顕現が生じるが如くには存在しない。だがしかし、一切として非存在であるわけではない、唯だ乱のみが生じるから。[8]

(3)復た次に何が故に顕現するが如くに実に所有無くして而も依他性自性は一切が一切として都て所有無きに非ずや。[9]

右の三つの文のうち傍線を付した部分は、すでに『般若経』において「愚夫異生の所執の如くに諸法は是の如く有に非ず」[10]といわれていた。『般若経』はこれによって一切諸法の無自性を説こうとした。だが傍線を付さなかった部分、即ち「一切が一切として非存在であるわけではない」という見解こそ瑜伽行派独自の立場である。では何が存在するのか。(1)では「勝義の離言自性」、(2)では「唯乱」、(3)では「依他起自性」がそれぞれ存在するといわれる。つまり、三自性で言えば円成実自性と依他起自性とは存在するとみるのである。円成実自性、あるいはその異名である「真如」「無我性」は存在する、と唯識論書の各所に強調されている。[11]これは瑜伽行者が実践を通して得た真理認識の強烈な体験にもとづく言明である。また同時に、般若の空思想を誤解した虚無主義への反動でもあった。

三無性に関しては、また三種無自性性といい、遍計所執、依他起、円成実の三性について、それぞれ無自性の義を論ずるのであって、一には相無性、二に生無性、三に勝義無性が三無性というのである。『唯識三十頌』の第二三から第二五頌に至る三頌を見ると、最初の二三頌に次のように述べている。

即ち此の三性に依って、彼の三無性を立つ。故に、仏は密意もて、一切法の無性を説くなり。（大正蔵三一巻、六一頁上）

梵文和訳では「三種の自性に三種の無自性たることのあるのに基づいて、一切諸法の無自性たることが説示せられた。[12]」

この頌は三無性の総論であり、次下の第二四頌、二五頌において、三無自性の一々を説明するのである。このことは、『解深密経』、『大乗荘厳経論』、『弁中辺論』などの唯識論書にも説かれる。これについては次節に詳しく述べようと思う。

三無性は例えて言えば、眼病を患っている人が、ときとして何もない空中にあたかも花のある如くに誤認するような

もので、本来実体はない（相無性）。他に依存する形態は、種々の縁によって生じて仮りに存在するものであるから、それ自体としての定まった性質があるわけではない。ひとりで生じたものでないから、あたかも幻のごとく、それ自体のもつ性質がない（生無性）。完成された形態は、現象的存在における自己同一的な本性の否定を通してあらわれる最高の真実であり、例えば虚空のように、いかなる特定の性質によっても規定されるものではない（勝義無性）[13]。能所として執着せられる遍計所執の世界は、究極的には無であり、かかる遍計を生ぜしめる基盤としての依他起は生じる実体なく、依他起における二つの執着の無なることが円成である。

以上の例から見れば、三無性とは、三性の説によって有に執われてはならないとの意図から、三性のおのおのについて空の意味のあることを示したものである。

瑜伽行唯識学派の空は、すでに述べた通り存在全体を通覧し、非実在の存在を否定するから「有に非ず」、「実在の存在を肯定するから「無に非ず」とみる「非有非無の空」である。そしてこの非有非無の空を論じる際に、『小空経』に説かれる以下の文は重要である。このことは前にすでに述べたが、今略して言えば、次の通りである。

あるもの（A）に、あるもの（B）が存在しない時、それ（A）はそれ（B）として空であると如実に見る。さらにそこ（A）に残れるもの（C）それは実に実在すると如実に知る[14]。

右の一文は次の二段階にわかれる。

(1) Aの中にBが存在しない時、AはBとして空である。

(2) Aの中に残れるものC、それは実在する。

唯識における空の思想はこの一文を基本線として空の論理を展開するのである。

瑜伽行唯識学派は、空を論理の世界から自己の体験の世界に引きもどし、自己の心（三種の心の形態、三性）という具体的な認識活動の場において空を体験的に把握しようとしたのである。その結果、三性、三無性による空の論理[15]が成立したのである。

二　唯識空観に関する一視点

以上の唯識教学における三性、三無性の思想を整理して示せば以下の如くである。

まず、弥勒の作とされる『弁中辺論』ではつぎのようにとらえられている。

遍境所執性……境。

依他起性……虚妄分別。

円成実性……能取、所取の無。

次に無著の『摂大乗論』では、三性を次のように定義している。

依他起自性……阿頼耶識を種子とする虚妄分別にまとめられる諸識。

遍計所執自性……境は存在しないのに、唯だ識が境として顕現したもの。

円成実性……依他起自性において境の相がつねに存在しないこと。

最後に『唯識三十頌』にみられる世親の三性説は、次のようである。

遍計所執性……分別によって分別された事物。

依他起性……縁より生じた分別。

円成実性……依他起性が遍計所執性を遠離していること。

瑜伽行唯識学派は、なぜこのような三性をうち立てたのであろうか。その最大の目的は非有非無という中道を論理的に説明することであった。三性説もまた転迷開悟の論理的根拠となるものである。

三性は仏と人間の即一を示す縁起と空性の哲理をふまえて、しかも勝義と世俗、無漏と有漏の世界を示すものであり、われわれが生死輪廻の世界を脱して解脱を得るという仏教的実践、すなわちそれによってわれわれが立場とし、そこに

生じ、また死する生死輪廻の世界がその根底から全体的に崩れ去り、転換して清浄解脱の世界となる、その大転換即ち転迷開悟の論理的根拠となるものがこの三性説なのである。このような基本的な意味でこそ三性説の建立の意義が、生死から解脱へ、雑染から清浄への行道において充足されると言われるのである。

つぎに『成唯識論』の立場から、三性説と空との関係をさぐってみよう。『成唯識論』巻八は、次のように説いている。

空に三有り、一には無性空、性、有るに非ざるが故なり。二には異性空、妄所執の自性と異るが故なり。三には、自性空、二空の所顕をもって自性と為るが故なり。（大正蔵三一巻、四七頁中）

まず第一は、全く自性が無いものを無自性空という。これは、遍計所執性の相無自性に相当する、『成唯識論』に「遍計所執性の体相は畢竟して有に非ざること」（大正蔵三一巻、四八頁上）という。この場合の体相の原語は相と同じく lakṣaṇa であろうが、この語をあえて「体」を付して訳するのは、たんに相のみの否定にとどまらず「体」すなわち事物そのものの否定をも意図しようとしたのであろう。[16] 事物とは概念やことばで把握すること、例えば自己、木、山、川、あるいはそれらが有るとか、無いとかという言葉表象を付加して、それらを概念的に把握することである。ところで言語は事物に固有の形相ないし特質そのものを直接表現することはできない。言語は事物を比喩的に表現するにとどまる。したがって言葉や概念によって把握された事物（妄分別されたもの）は、いかなる意味においてもその存在性は否定される。

次に有為の有体の法は、無なる遍計所執性とは異る。遍計所執性とは異り、その無なるものは無いところから異性空という。依他起性は、存在、認識の両面にわたって条件の組み合わせに依るという把握であるから、そこにも固定的実体はない。この意味での空は異性空に相当する。[17]

次に自性空とは、真実性が二空所顕を自性としているので、そこを自性空という。これは、円成実性に相当するものである。『成唯識論』は、次のように述べている。

性も相も都無なる一切を皆遍計所執と名づく。依他起の上に、彼の妄執する所の我と法とは倶に空なり。此の空所

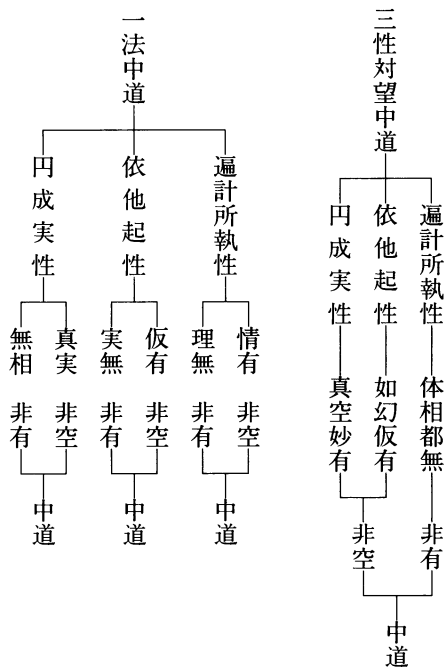
顕の識等の真性を円成実と名づく。（大正蔵三一巻、四六頁下）
また「円成実に依っては、勝義無性を立つ」（大正蔵三一巻、四八頁上）という。
　勝義無性の勝義は、四種の勝義諦のうち、最後の勝義、勝義勝義諦によって説いたものである。四種の勝義[18]とは㈠世間勝義―蘊・処界、㈡道理勝義―苦・集・滅・道、㈢証得勝義―二空真如、㈣勝義勝義―一真法界のことである。証得勝義の二空真如は、唯識説の中の修道過程上、見道（通達位）において証される真如のことであり、それは他の位において表現されるものとも変らない真如である。しかし、「勝義勝義」をたてる所、それらの真如とはなお区別して、「一真法界」をたてている。ここの差を『成唯識論述記』巻九に「第三は即ち是れ、詮に依って実を顕す。第四は廃詮談旨なり[19]」とある。即ち第四番目に勝義勝義を立てることによって、言詮を絶した、真の真如そのもの、それを表現しようとしているのである。言葉ではとどかない真の真如をなお確保しようとして、四種の勝義諦を組織しているわけである。しかも『成唯識論』は、唯識三十頌の第二五頌で、円成実性＝勝義無性が唯識実性[20]である時、この唯識実性は、依言の真如ではない。正しく離言真如（体験すべきものであるが、それにとどまらず、現象世界において常に同時に存在していることも自覚された）にほかならない、と主張するのである[21]。
　一般論においては[22]、護法―玄奘の教説は、理世俗に立ったもので有相唯識であり、究極的なものではなく、勝義に立った真諦の唯識（古唯識）とは区別されるというのであるが、しかし護法の教学にも、このように三無性における勝義無性の唯識実性において、理世俗を突破した部分があるのである。教説はすべて言葉において組織されるものである以上、その説が世俗か勝義かは、それがどこに依拠し、どこを目ざしているかによって判断すべきであろう。護法の唯識説も決して初めに定理等の言葉に依拠して出しているのではなく、一真法界の上に言葉を安立して組織したものなのである。また玄奘は、その離言真如ともいうべき一真法界たる「唯識性」（vijñaptimātratā）の意義をより明らかにするために「唯識実性」と訳出してひとつの術語とし、教学の位置づけ（いわゆる離言真如）を明確にしたのである[23]。唯識実性の「実」については、真実[24]、勝義の意義がこめられていることには注意を要する。

『成唯識論』巻九に、三無性を説く三頌を解釈して、

三無性を説くこれらの三つの頌は、全体として、諸経に一切法皆無自性と説くのが、決してすべてを説明しつくしたものではないことを示そうとしたものである。したがって、諸の有智の者は、この三性、三無性の教説によって、一切法をすべて無と撥無するような見解を起こさないように、悪取空の悪見を起さないようにすべきである。以上によって、唯識の相（世俗諦―三性）と性（勝義諦―三無性）が成ぜられる。（大正蔵三一巻、四八頁中）

と述べている。故に、唯識学派の主張する「空」は、まったく存在しないという悪取空（虚無主義）ではない。瑜伽行派の空は「非有非無の中道」である。これはすでに前段「唯識思想における空」の所で論じた。ここに加えて述べたいのは、非有非無の中道より発展してきた三性対望の中道説および一法中道説のことである。言葉の説明よりも図で示す方がわかりやすいと思う。これを図示すれば、次のようである。[25]

三性対望中道
- 遍計所執性――体相都無――非有
- 依他起性――如幻仮有 ┐
- 円成実性――真空妙有 ┘――非空
- 非有・非空――中道

一法中道
- 遍計所執性
  - 情有　非空
  - 理無　非有
  - ――中道
- 依他起性
  - 仮有　非空
  - 実無　非有
  - ――中道
- 円成実性
  - 真実　非空
  - 無相　非有
  - ――中道

良遍の『観心覚夢鈔』巻下に「三性は決して別個の法ではなく、一法中の所具の義である。されば、別体定離の法門にあらずして、ただ妄執と縁起と真実との別なるのみ、然れば、三性が相互に不即不離であると言う、これを以て三性対望中道を語る」[26]と述べている。

また『成唯識論』巻七に、

我と法とは有に非ず、空と識とは無にあらず。有を離れ無を離れたり、故に中道に契えり。慈尊此に依って二頌を説いて言わく、

「虚妄分別は有り、此に於ては二都て無なり。此の中には唯空のみ有り。彼に於ても亦此有り。故に一切の法は、空にも非ず、不空にも非ずと説けり、有と無と及び有との故に、是れ則ち中道に契えり。」（『弁中辺論』巻上、大正蔵三一巻、四六四頁中）

此の頌は且く染の依他に依って説けり、理実をもっていわば亦浄分の依他にも有り。（大正蔵三一巻、三九頁中）

と述べている。以上の文によって、唯識独自の立場である「一切が一切として非存在であるわけではない」という見解が理解できるだろう。

非有非無中道の思想は、単なる有見にも堕さず、又空見にも堕さざる見解として、仏教思想の本義であるというべきであろう。即ち単なる仮有観念にのみ止まるべきものではなくして、究極においては、必ず「真有」たる無為真如に徹するものでなければならぬのである。仮有の本質を究めれば、それは畢竟無自性、空に帰するのであって、その空観によってこそ真如の妙理が開顕されるのである。[27]従って識の有は、前提として認められながらも、更にそれを超え究極の段階にまで進められねばならない。『成唯識論』の巻二には、

諸の心心所は、他に依って起るが故に、亦幻事の如く、真実有に非ざるべし。心心所の外に実に境有りと妄執するを遣らむが為の故に、唯、識のみ有りと説くなり。若し唯識をも真実有と執せば、外境を執するが如く、亦是れ法

執なるべし。（大正蔵三一巻、六頁下）

と述べられている。ここに、唯識の究竟目的である転識得智の教説がなされているのである。すなわち唯識無境（識有境空）である仮有の立場は、更に境識倶泯（識境二空）である真有の立場へと昂揚されねばならぬのである。いわゆる「能観（識）があって、所観（境）がない」という分別の世界を超えるところに観られる境（客観）がなければ観るところの識（主観）もないという、無分別の世界が展開されるのである。

『大乗法苑義林章』巻一には、五重唯識観[28]の究竟においては、「事識たる依他起性（有為）を遣って理識たる円成実性（無為）を証すべきこと[29]」を説いている。それがすなわち識なる仮有より智なる真有への到達を意味するものである。五重唯識観と三性との関係については今後の研究課題の一つとする。

もともと空性とは理論ではなく、実践である。つまり空性を修習しなければならないのである。その実践方法の基本的形式が、「此の処に於て彼れ有に非ざるが故に正しく観じて空と為す。若し此の処に於て所余有なるが故に如実に有と知る[30]」という観察方法である。換言すれば迷と悟との両界にまたがって、観察する時、遍計所執自性は無であるから非有、依他起自性と円成実性とは有であるから非無、という「非有非無の中道」が成立する。これを「三性対望中道」といい、唯識独自の中道説である。

空性の修習とは、即ち自己の身心の中からあらゆる塵重縛（煩悩に束縛されていること）と相縛（自分の描いた虚像に自分が執着すること—遍計所執性）とを取り除き、自己と宇宙とがまったく清浄となりきることである。換言すれば、無分別智によって完全なる真如をみることとは有と無を離れた平等世界を観察することである。それは一大空性の世界であり、言葉概念を超えた境地（離言真如）である。故に仏道の修行は、依他起の真相を理解して、またそれを越えていった所でなければわからないものである。この故に論の巻十では「俗（依他）を了することは、真（円成）を証するに由ってなり」（大正蔵三一巻、五六頁下）と説かれている。

以上、我の心（識）が何故に雑染であり、何故に清浄であるかということを三性、三無性説を通して考察してきた。

以下の一偈をもって本論文を終ることにする。

盤珪禅師云く、「此の座中の人の見知の次第が見ゆるか」と。客僧出て曰く、「有にもあらず、無にもあらず、虚空にもあらず」と。師曰く、「即今何の所にか有る」と。[31]

問答している自己（実践）、そのものが大事である。

(1) 識論の中心である識とは、認識に代表される心のはたらきそのものを意味する。この作用する識を世親は、識転変と名づけた。それは識がはたらくことである。具体的に識は対象の姿をもって顕われ、対象の姿のあるとき、その姿を原因として、その対象を見るものとして識が生じる。対象の姿をもって顕われるとき見る識があり、ないときには識はない。対象の姿（所取）と見る識（能取）の相互依存性においてて識がはたらくのであるから、この意味で識は縁起的であり、相互依存的に生じる。工藤成樹「中観と唯識」『講座・大乗仏教8　唯識思想』二一八頁。

(2) 「空」とは清浄であること、「空ずる」とは自己の汚れを除去して清浄になることである。空性に「有垢」と「無垢」との二つを立てるところに、瑜伽唯識派の空説の特徴がある。瑜伽行派の空とは、「瑜伽の実践によって自己の身心を空ずる」という実践的内容を本質とする。実践的には空性に付着した汚れを取り除かなければならないのであるが、空性そのものは「自性清浄」であるとみる。山口益訳註『中辺分別論疏』八二頁参照。

(3) 長尾雅人『中観と唯識』一八九―二〇一頁。

(4) 虚妄分別とは識のことであり、識が所取能取に由って分別する点を依他起という。文としては『中辺分別論』相品第五偈、『三性論』第四偈等参照。長尾雅人前掲書、二〇六頁。

(5) 宇井伯寿「我空法有と我空法空」『仏教研究』巻一、一九三七年、二一―二二頁参照。

(6) 我と法とは識によって「仮構された」(parikalpita) ものとして、所取（客観＝法）と能取（主観＝我）の二取とよばれた。「取」とは認識の意味であるが同時にそれが執着を意味する。つまり、固定観念となっているということで、そこ（主客二分の認識）に迷妄のあり方の根元を見出しているのである。これに対して、「識はこの機能の故に、虚妄分別（誤って仮構するもの）とよばれた。」高崎直道「大乗仏教の教理的展開」『岩波講座・東洋思想　インド仏教II』一七五頁。

(7)『瑜伽師地論』巻四五「菩提分品」大正蔵三〇巻、五四一頁中。
(8)『中辺分別論』世親釈 *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ed. by G. M. Nagao, p. 19, ll. 7-8。
(9)『摂大乗論』巻中「所知相分」大正蔵三一巻、一四〇頁上。
(10)『大般若経』巻五三八、大正蔵七巻、七六五頁下。
(11)「遍計所執補特伽羅及一切法皆無自性名二無我性一、即此無性所顕有性説名二真如一」世親造『摂大乗論釈』巻八、大正蔵三一巻、三六四頁中。
「於二諸法中一遍計性無即是無我性有。於二諸法中一無我性有即是遍計性無」無著造『顕揚聖教論』大正蔵三一巻、四九〇頁上。
「何等法性相差別。謂即於二蘊界処中一我等無性無我性有」無著造『大乗阿毘達磨雑集論』巻三、大正蔵三一巻、六七二頁中。
(12)宇井伯寿『安慧護法唯識三十頌釈論』一三六頁。
(13)三性説の譬喩については、安慧の『三十頌釈』等に於いては、遍計の畢竟無なることを空華の如しと云い、依他を幻等の如し、円成を虚空等の如しと喩例せられるのである。長尾雅人前掲書「三性説とその譬喩」二〇七―二三六頁参照。
(14)横山紘一「空の論理」『唯識の哲学』二七四頁。
(15)空観から三自性への発展については次の論文を参照のこと。長尾雅人前掲書「空義より三性説へ」一八〇―二〇六頁。上田義文「空の論理と三性説」『仏教思想史研究』二三八―二六六頁。横山紘一「唯識思想の空」『仏教思想7 空下』五六一―五七八頁。
(16)三枝充悳『ヴァスバンドゥ』二五六―二六四頁。
(17)「依他の法は計所執と体性は同ずる不ず、彼は無性が故なり。」『成唯識論』巻八、新導本三八頁。傍註の所に以上の文がある。
(18)大正蔵三一巻、四八頁上。
(19)『成唯識論述記』巻九、大正蔵四三巻、五五頁上。
(20)『唯識三十頌』大正蔵三一巻、六一頁上。
(21)『成唯識論』巻九、大正蔵三一巻、四八頁上―中。
(22)宇井伯寿『印度哲学研究第五』六一頁、「瑜伽行派における二系統」『印度哲学研究第六』五二八頁、勝又俊教『仏教

における心識説の研究』二〇〇―二〇三頁参照。

(23) 竹村牧男「地論宗・摂論宗・法相宗」『講座・大乗仏教8　唯識思想』二七九―二九二頁。

(24) 『成唯識論』巻九に「唯識の性に略して二種あり、一には虚妄謂く遍計所執なり。二には真実。謂く円成実性なり。虚妄を簡ばむが為に、実性という言を説けり」とある。大正蔵三一巻、四八頁中。

(25) 深浦正文『唯識学研究　下巻　教義論』五四四―五五〇頁参照。

(26) 『観心覚夢鈔』巻下、大正蔵七一巻、八三頁中―八四頁中（取意）。大田久紀訳註『観心覚夢鈔』（仏典講座四二）三〇六―三一〇頁参照。

(27) 唯識においては、即空の真如を語らず、空観は能顕の観であり、真如は所顕の理とする。『成唯識論述記』巻一、大正蔵四三巻、二三四頁下。

(28) 「空有ト、境心ト、用体ト、所主ト、事理ト、五重従リレ麁至リレ細ニ展転相推スルハ、唯識ノ妙理ナリ。」『般若波羅蜜多心経幽賛』大正蔵三三巻、五二七頁中。

(29) 大正蔵四五巻、二五九頁上。

(30) 『瑜伽師地論』巻九〇、大正蔵三〇巻、八一二頁中。

(31) 鈴木大拙編校『盤珪禅師語録』岩波文庫、一〇五―一〇六頁。

『昇玄経』の成立年代とその編纂者

小林　正美

一　はじめに

『太上霊宝昇玄内教経』（以下、『昇玄経』と略称す）は道士の位階制度や隋・唐期の道教に大きな影響を与えた道教経典であり、一部の道教学者の間では北周の武帝の時期に成立したと考えられている。(1) 筆者は以前、日本中国学会第四十三回大会において『昇玄経』の成立年代とその作者について研究発表を行ったが、(2) それを論文にまとめるにはいたらなかった。この度、平井俊榮博士古稀記念論文集に寄稿する幸運に恵まれたので、『昇玄経』の成立年代とその編纂者についての私見を論文として発表することにしたい。

『昇玄経』の完本は現在残されていないが、道蔵に本経の中和品を注釈した『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』一巻がある。また、敦煌資料ペリオ２３４３・２３５３・２３９０・２３９１・２４３０・２４４５・２４５６・２４５９・２４６６・２４７４・２５６０・２７５０・２９９０・３３４１・３６５２、ＤＸ５１７・９０１、スタイン１０７・６２４１・６３１０は『昇玄経』の断簡であり、更に『昇玄経』の一部が『無上秘要』・『道要霊祇神鬼品経』・『三

洞珠囊』・『上清道類事相』・『道門経法相承次序』・『道典論』・『一切道経音義妙門由起』・『道教義枢』・『大道通玄要』・『要修科儀戒律鈔』・『雲笈七籤』・『三論元旨』・『破邪論』・『太平御覧』等にも引用されている。[3] そこで小稿ではこれらの資料に基づいて『昇玄経』の成立年代とその編纂者について考察を試みることにする。

二 『昇玄経』の成立年代

(1) 『隋書』経籍志によると、

大業中、道士以術進者甚衆。其所以講経、由以老子為本、次講荘子及霊宝、昇玄之属。

とあり、隋の大業年間(六〇五―六一七)には『昇玄経』が道士たちによって皇帝に講ぜられているので、隋代には『昇玄経』が存在していたことは明らかである。

隋代に編纂された『太玄真一本際経』[4](以下、『本際経』と略称す)にも、「昇玄内教」あるいは「霊宝昇玄妙経」の名称で『昇玄経』が引用されているので、隋代には『昇玄経』が流布し、信仰されていたことが知られる。

更に、北周の『無上秘要』にも「昇玄内教経」(巻四六)や「昇玄経」(巻一一)からの経文が載せられているので、北周の武帝(在位五六〇―五七八)の頃に『昇玄経』が北朝に存在していたことが確かめられる。南朝では『三洞奉道科誡儀範』[5](ペリオ2337。道蔵本『洞玄霊宝三洞奉道科戒営始』HY一一一七)に、

太上洞玄霊宝昇玄内教経一部十巻

昇玄七十二字大券

右、受称昇玄法師

とあって、梁の武帝(在位五〇二―五四九)の頃の天師道の道士の位階制度(正一法位)によれば、『昇玄経』は昇玄法師になる道士に伝授される経典と見なされている。同じく梁の武帝の頃ではあるが、『三洞奉道科誡儀範』よりも少し

く早い時期に編纂された『太上洞玄霊宝業報因縁経』[6]（HY三三六。以下、『業報因縁経』と略す）巻六にも、

吾遣九光童子、度為道士、授与昇玄妙経、

と、『昇玄経』の名が見える。

以上の諸例により、南朝では梁の武帝の頃に、北朝では北周の武帝の頃に『昇玄経』が道士の間で流布していたことが知られる。この『昇玄経』は『三洞奉道科誡儀範』によれば、十巻であった。『無上秘要』巻四十六に所引の『昇玄経』は「昇玄内教経巻第七」や「昇玄内教経巻第九」とあるので、北周の武帝の頃の『昇玄経』も同じく十巻であったことが知られる。敦煌資料に残されている『昇玄経』の断簡からも、唐代の『昇玄経』が十巻本であったと推測されるので、梁代以降の『昇玄経』はすべて十巻本であったようである。

『昇玄経』が成立の当初から十巻本であったかどうかは不明である。現在では『昇玄経』の断簡しか残されていないので、これだけでは十巻本の全貌を復元することは到底不可能である。そのために、残された『昇玄経』の内容から十巻本の編纂過程を推測するのは極めて困難である。また、成立当初の巻数を示唆する資料も残されていない。したがって、『昇玄経』が最初から十巻本として編纂されたのか否かは判然としないが、幸いなことに、『昇玄経』の成立が十巻本『昇玄経』の存在した梁代からさほど隔たぬ時期と推測されるので、小稿では初期の『昇玄経』も十巻本と大きな差異はなかったものと想定して、現在残されている『昇玄経』の断簡はすべて初期の『昇玄経』のものとして扱い、それらの内容から『昇玄経』の成立年代と編纂者を推定してみることにする。

（2）「昇玄経」という経名は劉宋の仙公系霊宝経[7]の一つである『上清太極隠注玉経宝訣』（HY四二五）に次のように見えるのが最も古い用例である。

太上玉経隠注曰、……霊宝経、或曰洞玄、或云太上昇玄経、皆高仙之上品、虚無之至真、大道之幽宝也。（12a）

ここでいう「太上昇玄経」とは、霊宝経の別称のようである。「太上昇玄経」が「洞玄」とともに、霊宝経の別称と

解し得るのは、『上清太極隠注玉経宝訣』の同じ条で『三皇天文』について次のように記す例が見られるからである。

三皇天文、或云洞神、或云洞仙、或云太上玉策。此三洞経、符道之綱紀、太虚之玄宗、上真之首経矣。（12a）

ここでは明らかに『三皇天文』の別称として「洞神」や「洞仙」や「太上玉策」あるいは「三洞経」という経名を挙げているのであるから、同様な表現方法を用いている先の霊宝経の場合も「太上昇玄経」や「洞玄」は霊宝経の別称として記されているのであろう。

劉宋末・南斉の頃に編纂された『太真玉帝四極明科経』[8]（HY一八四）巻一にも、

太玄都四極明科曰、凡読霊宝経、或洞玄、或昇玄之経、皆東向叩歯十二通、咽液十二過、再拝、（17a）

とあって、ここにも「昇玄之経」というのが見えるが、これも「洞玄」と同様に、霊宝経の別称のようである。

これらの例からわかるように、「太上昇玄経」や「昇玄之経」という経名は最初は霊宝経の別称として用いられていたのであって、実際の『昇玄経』を指すものではなかった。ところが後に、この「太上昇玄経」という経名を借りて、所謂『昇玄経』が述作されたのである。

（3）『昇玄経』の述作年代はいつ頃であろうか。

『一切道経音義妙門由起』（HY一一一五）に所収の「正一経」[9]では劉宋末・南斉期の天師道の道士の法服について次のように記している。

正一経云、太上曰、道士法服有七種。一者、初入道門。平冠黄帔。二者、正一。芙蓉玄冠、黄裙絳褐。三者、道徳。黄褐玄巾。四者、洞神。玄冠青褐。五者、洞玄。黄褐玄冠、皆黄帬・裲対之。冠象蓮花。六者、洞真。褐帔用紫以青為裏。蓮花宝冠。女子褐用紫紗、載飛雲鳳気之冠。七者、三洞講法師。如上清衣服、上加九色雲霞山水衲帔、元始宝冠、皆環佩執版、師子文履、謂之法服。（20a—b）

これによると、道士の位階は七段階に分けられている。最下位は、入門したての道士、次は正一法師、次は道徳法師、

次は洞神法師、次は洞玄法師、次は洞真法師、最高位は三洞講法師である。ここで注意されることは、この中に昇玄法師が含まれていないことである。これは、恐らく、「正一経」の編纂時には昇玄法師という位階がまだ形成されていなかったからであろう。

梁の武帝の在位期（五〇二―五四九）の前半から中頃にかけての時期に編纂された『正一威儀経』[10]（HY七九〇）の「正一受道威儀」にも道士の位階が記されている。それによると、

俗人不得与清信弟子同坐。清信弟子不得与清信道士同坐。清信道士不得与正一道士同坐。正一道士不得与高玄法師同坐。高玄法師不得与洞神法師同坐。洞神法師不得与洞玄法師同坐。洞玄法師不得与洞真法師同坐。洞真法師不得与大洞法師同坐。（５ａ）

とあり、道士の位階に清信道士・正一道士・高玄法師・洞神法師・洞玄法師・洞真法師・大洞法師の七段階がある。ここにも昇玄法師の法位はない。昇玄法師の法位は先に引用した『三洞奉道科誡儀範』に「右、受けて昇玄法師と称す」とあるのが最初の例である。そうすると、天師道において昇玄法師の位階が設置されるのは、梁の武帝の在位期の中頃過ぎのことのようである。『昇玄経』は昇玄法師の位階が形成される前に存在していなければならないから、昇玄法師の法位の設置という観点から『昇玄経』の成立年代を推定してみると、梁の武帝の在位期の中頃までには『昇玄経』は編纂されていたことになろう。

先に引用した『業報因縁経』巻六には『昇玄経』を道士に授与する記載が見えるから、梁の武帝の在位期の中頃には『昇玄経』は明らかに存在していた。しかし、道士の位階のなかに昇玄法師の法位が設置されるのは、『昇玄経』の経典としての価値が定まってからのことであろうから、『昇玄経』そのものの編纂は昇玄法師の法位の設置よりもだいぶ前のことであろう。そうすると、『正一威儀経』に昇玄法師の法位が見えなくとも、『昇玄経』が梁代の初めに存在していた可能性はある。劉宋末・南斉期の「正一経」の道士の位階にも昇玄法師が見えないが、この時期にも『昇玄経』が既に存在していた可能性はある。つまり、『昇玄経』の成立した時期の上限は昇玄法師の法位の有無だけでは決められな

いのである。

そこで次に『昇玄経』の説く道士の位階から『昇玄経』の成立年代を推定してみたい。唐の朱法萬編『要修科儀戒律要鈔』（HY四六三）巻九・坐起鈔に、

昇玄経云、斎会行道時、諸正一道士不得与上清大洞法師共同席坐。上清大洞法師不得与五篇霊宝法師共同席坐、及伝服飾衣物。霊宝五篇法師復不得与昇玄内教法師共同席坐。（巻九・8b－9b）

とある。これによると、『昇玄経』の説く道士の位階には正一道士と上清大洞法師と霊宝五篇法師と昇玄内教法師の四つの法位しかなく、その順位も上清大洞法師が霊宝五篇法師の下位に置かれている。この法師の位階は先の「正一経」や『正一威儀経』で説く道士の位階とはだいぶ異なる。その違いは、第一に「正一経」や『正一威儀経』にある道徳（高玄）法師や洞神法師あるいは三洞講法師の法位が『昇玄経』には見えないことである。第二に「正一経」や『正一威儀経』では法師の順位が下から上へ正一道士・高玄（道徳）法師・洞神法師・洞玄法師・洞真法師・大洞法師または三洞講法師の順であるが、『昇玄経』では洞玄法師に相当する霊宝五篇法師が洞真法師や大洞法師に相当する上清大洞法師の上位に置かれていることである。

道士の位階におけるこれらの差異は『昇玄経』の成立年代を決定するうえで極めて重要な意味をもっている。なぜならば、「正一経」や『正一威儀経』の道士の位階は四輔説の成立後に形成された天師道の法位の制度（正一法位）[11]であるが、『昇玄経』で説く道士の法位には四輔説の影響が見られず、四輔説成立以前の天師道で作られた、『昇玄経』独自の架空の法位と推測されるからである。このことは『昇玄経』の成立が四輔説の形成以前であることを示唆している。即ち、『昇玄経』の編纂時期は四輔説の成立する直前の時期、おおよそ劉宋の末頃と見れば大過なかろう。

（4）　次に、『昇玄経』の経名からその述作年代を推定してみたい。

道蔵には『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』（HY一一一四）が収められているが、これによれば、『昇玄経』の正

式名は「太上霊宝昇玄内教経」である。敦煌資料のなかでの『昇玄経』の名称は「霊宝洞玄无等等昇玄内教」（ペリオ２５６０）、「无上霊宝昇玄妙経」（ペリオ２４７４）、「霊宝昇玄内教」（ペリオ２３９１。スタイン１０７）、「霊宝内教无上経」（ペリオ２４７４）、「霊宝昇玄洞経」（ペリオ２９９０）、「昇玄内教无上経」（ペリオ２５６０）、「昇玄真経」（ペリオ２４７４）、「昇玄経」（ペリオ２５６０）等とある。これらの『昇玄経』の経名から推察すると、『昇玄経』にとって「霊宝」と「内教」と「真一」が経典の内容を表示する重要な用語のようである。

そこで先ず、『昇玄経』の経名になぜ「霊宝」の語が冠せられているのか。また、なぜ「内教」と呼ばれているのか。あるいは「真一」とは何を表しているのか、という問題について考えてみたい。

先ほど、『昇玄経』の経名は霊宝経の別称である「太上昇玄経」に由来すると述べたが、『昇玄経』が霊宝経の経名を借りて作成されたということは、『昇玄経』が霊宝経の一種として作成されたことを示唆するものであろう。『昇玄経』の経名に「霊宝」の語が冠せられているのも、『昇玄経』が霊宝経の一種であることを表明しているようである。

しかし、『昇玄経』が霊宝経の一種である、とはどういう意味においてであろうか。この点を『昇玄経』の経名から考えてみると、『昇玄経』に「内教」の語が付せられていることが注意される。つまり、『昇玄経』は「内教」の霊宝経であると考えられているが故に、経名に「霊宝」と「内教」が冠せられているのである。

『昇玄経』を見てみると、道蔵本『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』の本文に「外教五篇経」（１ａ）という語句が見える。また敦煌資料『昇玄経』にも「外教五篇」（ペリオ２４７４）や「霊宝外教」（ペリオ２４４５）という表現が見出せる。これらの語句の「外教」の用法によると、「外教」とは霊宝五篇真文や霊宝五篇真文に基づく元始系霊宝経を指すようである。そうすると、『昇玄経』で自らを「内教」の霊宝経であると主張するときには、この「外教」の霊宝経に対抗して言っているのである。

それでは、『昇玄経』が「内教」の霊宝経であるという場合の「内教」とは、どういう意味であろうか。敦煌資料

『昇玄経』（ペリオ２４４５）に「内教」を定義して次のようにいう。

所謂内教者、真一妙術、発自内心、行善得道、非従外來。

この説明によると、『昇玄経』が「内教」であるのは、その教えが人の内面の心情に関わるからのようである。『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』の本文に、

成真者、当宗受无上霊宝昇玄内教真一真経、皆当洗心、除去先日所犯罪過、革修後善、以順経法。能如是者、即合无上正真道意。（２３ａ）

とあるのによると、清らかな心とそれに基づく道徳的な行為を重視するところに『昇玄経』の特色があるようである。『昇玄経』の経名に「真一」の語が冠せられている場合があるのも、人の内面の純粋な心情を重視する『昇玄経』の思想と深く関わるようである。つまり、「真一」とは、人の内面の心情が純一無雑であることをいうようであるから、「内教」の『昇玄経』で「真一」が重視されるのである。

純一無雑の心情である「真一」は作為のない心情であるから、それは「自然」という観念とも結びつく。ペリオ２４４５の『昇玄経』に、

至得真一自然道者、千億万中時有一耳。至得道者、皆是内行具足、非為薬也。

とあり、真一自然の道を会得できた者は皆、内行（内面的な実践）を具足したからであるという。

このように、『昇玄経』では人の内面を真一無雑な自然の状態に保つ内面的修行を重視するが故に、『昇玄経』の教えは「内教」であり、「真一」であると言われるのである。

そうすると、霊宝五篇真文や元始系霊宝経が「外教」と呼ばれるのは、なぜであろうか。それは、霊宝五篇真文や元始系霊宝経が外界に存在している霊宝五篇真文という呪符に依存する教えであるからである。

そして、『昇玄経』の作者が『昇玄経』は「内教」の霊宝経であり、霊宝五篇真文やそれに基づく元始系霊宝経は「外教」の霊宝経であるというときには、当然「内教」の霊宝経である『昇玄経』の方が「外教」の霊宝経である霊宝

五篇真文や元始系霊宝経よりも一段と優れた霊宝経であると主張しているのである。
このように見てきて、『昇玄経』の作成意図を推察すると、『昇玄経』の編纂者は、それまでに存在していた「外教」の霊宝五篇真文や元始系霊宝経をも凌ぐ、より優れた「内教」の霊宝経として『昇玄経』を作成したことが知られる。『昇玄経』の方が霊宝五篇真文や元始系霊宝経よりも経典として優れている、と説く『昇玄経』の思想は、先に見た『要修科儀戒律鈔』巻九に所引の「昇玄経」で「霊宝五篇法師は復た昇玄内教法師と共に席坐を同じうするを得ず」と述べて、『昇玄経』を修得した昇玄内教法師の方を、霊宝五篇真文を修得した霊宝五篇法師よりも一段高い地位に置いているのを見ても確かめられる。
自らを霊宝五篇真文や元始系霊宝経よりも優れた霊宝経として位置づける『昇玄経』の思想は、『昇玄経』の成立年代を推定するうえで貴重な示唆を与えてくれる。即ち、『昇玄経』が成立するには、それ以前に既に霊宝五篇真文や元始系霊宝経が存在していて、更にそれらが道教界でかなり流行しているという状況が必要な要件である。そうすると、霊宝五篇真文が作成されるのが東晋の隆安末頃、元始系霊宝経が作成され始めるのは東晋末・劉宋初であるから、『昇玄経』が作成されるのは、いかに早くとも劉宋の初め以降である。[12]そして陸修静が「霊宝経目序」を書いた劉宋の元嘉一四年（四三七）には元始系霊宝経はまだ十一巻しかなく、元始系霊宝経はその後漸次に増加して、陸修静が劉宋・泰始七年（四七二）に明帝に献上した『三洞経書目録』では二十一巻（あるいは二十三巻）と記載されている。そして『三洞経書目録』に載せられている霊宝経には[13]『昇玄経』に言及するものがなく、仙公系霊宝経の一つである『上清太極隠注玉経宝訣』のなかに霊宝経の別称として「太上昇玄経」という経名が一例見えるだけである。この事実から『昇玄経』の成立年代を推察するならば、『昇玄経』の編纂は『三洞経書目録』以後と見て大過なかろう。
先に、道士の位階制度から見て、『昇玄経』は劉宋の末頃に編纂されたと推察したが、これはいま『昇玄経』の経名とその思想から推測した年代とも符合する。即ち、『昇玄経』は劉宋の末頃、おおよそ四七〇年代頃に述作されたようである。

三　『昇玄経』の編纂者

『昇玄経』の編纂者は劉宋末頃の天師道の道士であると推測される。その論拠を次に述べてみたい。

第一に、天師道で流派の祖師と崇めている後漢の張陵を、『昇玄経』でも同じく尊崇していることである。『昇玄経』では太上道君が張道陵に道を説くという構図になっている。そしてペリオ２３４３の『昇玄経』によると、「昇玄経」は天上界の元始天尊が秘蔵していて、一億一千万劫に一回だけ地上の世界に出現するが、最初に「昇玄経」を授かった者が張道陵であるという。このことから、『昇玄経』では張陵が非常に尊重されていることがわかる。また、『昇玄経』では張陵を「張道陵」と呼んで尊尚し、更に「無上洞玄真一法師張道陵」（ペリオ２４４５）や「太上霊宝洞玄真一三天法師張道陵」（ペリオ２４４５）や「正一真人張道陵」（ペリオ２４７４）というように、張道陵に特別の称号を付して呼んでいる。特に「三天法師」という称号は劉宋の天師道の「三天」の思想に基づく張道陵の称号である。[14]

第二に、『昇玄経』には天師道の三洞説の思想があることである。『昇玄経』には、「外教」である霊宝五篇真文や元始系霊宝経よりも、「内教」である『昇玄経』の方が経典として優れている、という考えが見られる。しかし「外教」の元始系霊宝経を決して斥けているわけではない。ペリオ２４７４の『昇玄経』には、

　人能積善行功立徳、救度帝王国主・天下民人、供養无上霊宝昇玄内教・外教五篇・上清・洞神三宝妙経。

とあり、「外教」の霊宝五篇真文と元始系霊宝経が「内教」の『昇玄経』とともに供養すべき経典に挙げられている。更にここで注意されることは、「内教」・「外教」の霊宝経以外に、上清経と洞神経を供養すべき経典としていることである。つまり、『昇玄経』には洞真部の上清経、洞玄部の霊宝経、洞神部の洞神経を併せて信奉する三洞説の思想があ

る。そのことは「三宝の妙経」という表現からも確かめられる。「三宝」とは道宝の無極大道、経宝の三十六部尊経、師宝の玄中大法師を指している。したがって「三宝の妙経」を供養するとは、経宝の三十六部尊経、即ち三洞十二部の道書すべてを供養することを意味するのであるから、この三宝説の思想も三洞説に基づいているのである。

『昇玄経』に三洞説の思想のあることは、ペリオ2560の『昇玄経』に、

　是時有一真人、号曰帰大慧志……宗受洞玄・洞真・洞神。

あるいは、

　十方成真人、皆受三洞書。

とあり、『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』の本文に、

　此経高妙、綜統三洞、无上至真、第一玄章。（41a）

とあるのを見ても、明らかに知られよう。劉宋・南斉期に三洞説を積極的に唱えていた道流は天師道である。[15]

第三に、『昇玄経』の思想は劉宋の天師道が作成した仙公系霊宝経の思想と一致する部分が多いことである。

先ず、「真一」の尊重である。『昇玄経』では「真一」の観念が経名のなかに用いられることがある。ペリオ2560の『昇玄経』には「无上真一霊宝昇玄妙経」という経名が見える。また『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』の本文には「无上霊宝昇玄内教真一真経」（23a）とある。『昇玄経』の経名のなかに「真一」の観念が用いられていることは、『昇玄経』において「真一」が思想的に重要な意義をもっているからである。先に引用したペリオ2445の『昇玄経』では理想の最高の道を「真一自然之道」と呼び、更に張道陵の称号である「无上洞玄真一法師」や「太上霊宝洞玄真一三天法師」においても「真一」の観念を付している。

この「真一」の観念は仙公系霊宝経でも尊重されている。例えば、仙公系霊宝経の「太上太極太虚上真人演太上霊宝威儀洞玄真一自然経訣上巻」や「太上洞玄霊宝大道无極自然真一五称符上経」や「太上洞玄霊宝真一勧誡法輪妙経」や「太上洞玄霊宝金籙簡文三元威儀自然真一経」[16]では経名のなかで「真一」の観念が用いられている。そしてその「真一」

は「自然」という観念と結びつくものであり、その点で『昇玄経』の「真一」と同様である。『昇玄経』では、先に触れた如く、洞真・洞玄・洞神の三洞部の道書全体を信奉することを述べている。三洞部全体の道書を尊尚し信奉するという考えは仙公系霊宝経にも見える。『太上洞玄霊宝本行宿縁経』（HY一一〇六）に、

宗三洞玄経、謂之大乗之士、先度人後度身、坐起臥息、常慈心一切、（6a）

とあり、あるいは『太上洞玄霊宝本行因縁経』（HY一一〇七）にも、

吾後為諸人作師、志大乗行、常斎誦読経、並齎珍宝、詣大法師、受三洞大経、供養礼願、斎誡行道。（5b）

とある。三洞部全体の経典の尊尚という点でも、『昇玄経』は仙公系霊宝経と共通している。

またスタイン6310の『昇玄経』に「无上三天法師太極真人徐来勒」という真人の名が見えるが、仙公系霊宝経によれば、太極真人徐来勒は天台山で三国呉の葛玄（葛仙公）に霊宝経を授けた真人である。この真人の名が『昇玄経』に見えることは、『昇玄経』が仙公系霊宝経の思想を継承していることを窺わさせるものである。

ペリオ2445の『昇玄経』では次のように、「五千文」（『老子道徳経』）を講説するときは霊宝経の儀礼に依ると述べている。

若説五千文者、亦依霊宝儀。所以然者、霊宝官属摂諸吏兵。

この儀礼の方法は、仙公系霊宝経の『太極真人敷霊宝斎戒威儀諸経要訣』（HY五三二）に、

太極真人曰、五千文仙人伝授之科、素与霊宝同限。（13a）

とあって、「五千文」を伝授するときは霊宝経の儀礼に依る、と説くのと同様である。

第四に、『昇玄経』には四輔説の正一部の思想に通ずる考えが見られることである。『昇玄経』には、三洞部全体の道書を信奉するという考えだけでなく、『昇玄経』そのものが三洞部全体を統合する内容の経典であるという考えも見える。先に引用した『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』の本文で「此の経は高妙にして三洞を綜統す」と述べている。同様な趣旨はペリオ2445の『昇玄経』でも次のように述べられている。

此経名大乘至法、兼苞衆経、善解至真、不顧細行、大而言之、行無常准、法无定條、唯善是与。

ペリオ2343の『昇玄経』でも、

此経大業[17]、兼摂衆経。

と記している。

このように『昇玄経』そのものが三洞全体を包摂する内容を持ち、その意味で『昇玄経』は「大乗」の経典であるという考えは、四輔説の正一部の思想と通じるものである。『道教義枢』（HY一一二一）巻二・七部義に所引の「正一経」で、

正一云、三洞雖三、兼而該之、一乗道也。太玄為大乘、太平為中乘、太清為小乘、正一通於三乘也。（12b）

と述べるように、四輔のなかの正一部は三洞（三乗）全体を兼ねる役割をもっていて、「一乗道」であるという。この場合に当然、正一部に収められている正一経も三洞（三乗）全体を統合する「一乗道」の経典であると見なされている。「大乗」と「一乗」という称呼の違いはあるが、『昇玄経』でも正一部の正一経でも、自らが三洞全体を包摂する内容の経典であると考えている点では共通している。そして四輔説や正一経を形成した人々は劉宋末・南斉期の天師道の道士たちである[18]。そうすると、『昇玄経』に四輔説や正一経に通ずる思想が見られるのは、ともに天師道の道士によって編纂されたからであろう。

第五に、『昇玄経』に豆（＝竇）子明という仙人が登場することである。

ペリオ2445の『昇玄経』では「子明」という人物が「太上」と問答する場面があるが、この「子明」は仙人豆（＝竇）子明を指すようである。南斉期の正一経の一つである『正一法文経護国醮海品』（HY一二七七）では「太上は仙人豆子明に告げて曰く、」で始まっている。『本際経』巻四（ペリオ2806）にも「豆子明」の名が見えるが、そこでは張道陵が豆子明の師とされている。『本際経』巻十（スタイン2999）には「竇子明」とある。そこでは竇子明は太極真人徐来勒の侍座第一の弟子と見なされている。『昇玄経』（ペリオ2343）では豆子明は葛洪の師である鄭思遠

の師とされている。『雲笈七籤』(HY一〇二六)巻九十五仙籍語論要記の「真仮」に所引の『昇玄経』では豆子明と張陵が問答しており、豆子明は張陵の弟子である。すなわち、豆(=竇)子明という仙人は張陵と太極真人徐来勒の弟子であり、また鄭思遠の師であると考えられている。この豆(=竇)子明の立場を道流の観点から見れば、天師道の張陵の弟子であり葛氏道の鄭思遠の師である豆(=竇)子明という仙人は、まさに天師道と葛氏道の二つの道流を連結する立場に位置している。

豆(=竇)子明という仙人の名は『昇玄経』や正一経に初めて現われていて、管見の及ぶ限りでは劉宋末以前の経典にはその名を見出せない。豆(=竇)子明という仙人の名が劉宋末・南斉期の天師道によって編纂された『昇玄経』や正一経に初めて現れるのは、恐らく、豆(=竇)子明という仙人が劉宋末・南斉期の天師道によって思想上の必要から案出された架空の仙人であるからであろう。劉宋末・南斉期の天師道では、既に三洞説によって葛氏道の経典と思想を全面的に摂取していて、葛氏道を天師道に連結させて考えていたから、葛氏道と天師道との紐帯役を果たす豆(=竇)子明という仙人はまさに劉宋末の天師道が思想上要請した架空の仙人である。このような仙人の名が『昇玄経』に現れるのは、『昇玄経』が劉宋末の天師道の手によって編纂されたことを示す恰好の証しであろう。

四 『昇玄経』に見える道仏二教の調和論

『昇玄経』には道教と仏教の調和論が見える。ペリオ3341の『昇玄経』巻第七に、

功上者神仙、功中者天仙、功下者寿延。

とあるが、『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』では同じ箇所が、

上得神仙、中得泥丸、下得延年。(3b)

とある。この二つの資料では、功績の中等な者が天仙になるのか、あるいは「泥丸」を得るのか、という点で違いがあ

るが、敦煌資料の『大道通玄要』に所収の「昇玄経第七巻」に、

上得神仙、中得泥丸、下得延年。

とあるのを参照すると、功績の中等な者は「泥丸」を得るようである。そしてこの「泥丸」とは、『太上霊宝昇玄内教経中和品述議疏』の本文に、

泥丸滅度、得免地官、魂神澄正、得昇天堂、或補仙品、或生聖王、（3b—4a）

とあるのによれば、仏教の滅度、即ち涅槃の意味のようである。「泥丸」という観念は既に葛洪『抱朴子』巻十五雑応篇や巻十六黄白篇に見えるが、その意味は不詳であり、東晋中頃の上清派の『黄庭内景経』や『大洞真経』では人間の頭部を指す。「泥丸」を涅槃（ニルヴァーナ）の意味で用いるのは、恐らく『昇玄経』が最初であろう。(19) 『昇玄経』によれば、最上の功績のある者は神仙となり、中等の功績のある者は仏教の涅槃を得、功績の低い者は長寿が得られるという。仏教の涅槃を得た者は道教の神仙よりも地位は低いが、不老長寿者よりも高く、この点で道教と仏教との間に優劣を付けながら、両者の調和がはかられている。

ペリオ2474の『昇玄経』で、

太上大道君仍偈誦曰、吾我自然気、布満周西胡、為之立仏法、

とあって、自然の気である太上大道君が西の胡（えびす）のために仏教を起こしたと述べている。また同書では、

道言、吾以五気周流八極、或号元始、或号老君、或号太上、或号如来、或為世師、或玄宗、出幽入冥、待応無方、連造天地、成生諸神、

とも述べていて、太上大道君の別号の一つが仏教の「如来」であるという。

このように『昇玄経』には、道教を優位に立てながら仏教と調和させるという考えが見られる。『昇玄経』には道教の道士と仏教の沙門を「道士・沙門」の順位で表記しつつ、両者の存在を肯定する例が幾つかあり、これも道教の価値を仏教の上に置きながら、道教と仏教を調和共存させる考えの表われである。このような考え方が道教側から仏教側に

はっきりと提示されたのは、劉宋の泰始三年（四六七）頃に顧歓が著した『夷夏論』[20]が最初である。劉宋初の天師道の述作した『三天内解経』でも道士の修行法を「大乗」と呼び、沙門の修行法を「小乗」と名づけて、両者を比較しその優劣を論じているが、「大乗と小乗は、其の路同じからず。了く相似ず」（巻下）とあって、『三天内解経』では道士と沙門を調和共存させようとする考えが希薄である。ところが『夷夏論』では、道教を仏教よりも優れた教えと価値付けながらも、二教を調和させようとする意図が色濃く表われており、この点で『三天内解経』とは少しく立場を異にする。『昇玄経』の立場は『夷夏論』に近いと言える。

道教の教えを仏教の教えよりも優れていると評価しながらも、二教を調和共存させようとする『昇玄経』は、決して仏教を斥けてはいない。むしろ仏教の大乗経典の思想や用語を積極的に摂取して、それに道教の思想を結び付けて説く場合が多い。この表現方法は早くは霊宝経において取られた方法であるが、『昇玄経』ではそれが一段と積極的に進められている。『昇玄経』には大乗仏教の、「大乗」と「小乗」、「一乗」と「三乗」、「二乗」等の観念、五戒十善の観念、輪廻報応や仏国土の思想、あるいは空の思想が道教思想と融合して現れている。

五　結び

これまでの考察によって『昇玄経』が劉宋の末頃の天師道によって編纂された、という点が明らかにされたことは、南北朝・隋・唐の時期の天師道の思想の展開を知るうえで極めて重要である。従来の道教研究では、『昇玄経』が北朝側で作成されたという見解が多く、そのために『昇玄経』の影響を強く受けた『本際経』が北朝の道教の影響のもとで形成されたと考えられてきた。しかし、『昇玄経』が南朝の劉宋末頃の天師道によって編纂されたとなれば、『本際経』も南朝の道教の発展のなかで形成されたと見ることができる。劉宋期の仙公系霊宝経の編纂、劉宋末頃の『昇玄経』の編纂、劉宋末・南斉期の正一経の編纂、梁の武帝の後半期の『業報因縁経』と『三洞奉道科誡儀範』の編纂、更に隋の

『玄門大義』と『本際経』の編纂へと続く天師道の経典編纂の流れはまさに南朝天師道の思想の変遷の歴史である。その経典編纂の歴史に見られる顕著な傾向は大乗仏教の思想や観念を積極的に摂取しながら、道教の教理を構築していく方法である。この方法は、唐初の成玄英の『老子道徳経義疏』や孟安排の『道教義枢』において完成の域に達したが、道教が教理的にも仏教に比肩し得たのは、この方法を早くに取り入れたからである。

（1）『昇玄経』の成立年代については、近年、中国の萬毅氏が「『昇玄内教経』は約六世紀七十年代中期の成書」（「敦煌本『昇玄内教経』解説」二六七頁。『道家文化研究』第十三輯所収。一九九八年四月）と述べ、更に「『昇玄内教経』の成書は北周武帝の天和四年（五七〇）以後のおおよそ四、五年の間であろう」（「敦煌本『昇玄内教経』補考」二八六頁。『道家文化研究』第十三輯所収。一九九八年四月）と推定している。また中国の盧国龍氏は『昇玄経』十巻は一人一時の作ではなく、改編・合篇してできたものであるが、『昇玄経』がいつ頃誰によって編纂されたのかを確定するのは困難であるとしつつ、「北周の前には出現しており、南北朝後期の北伝道経の一種であり、梁陳の間に新たに出現した霊宝経の類であろう」（同著『中国重玄学』八四頁。人民中国出版社。一九九三年八月）と推定している。また、砂山稔氏は「その成立の下限は、六世紀前半として大過ないと推定される」（「宇文邕の『道教実花序』について——北周武帝の無上秘要との関連を通じて」『仏教史学研究』第二十一巻第一号所収。一九七八年。砂山稔『隋唐道教史研究』第一部第三章所収。平河出版。一九九〇年二月）と述べている。

（2）日本中国学会第四十三回大会は一九九一年十月十九日・二十日に神戸大学で開催された。発表の要旨は『日本中国学会第四十三回大会要項』に掲載。

（3）『昇玄経』の敦煌資料は大淵忍爾著『敦煌道経 図録編』（福武書店。一九七九年二月）に収められている。また、山田俊氏は『昇玄経』の断片を収集して「稿本『昇玄経』」（東北大学文学部中国中世思想研究会。平成四年七月）を作成している。

（4）『本際経』の成立については、唐の玄嶷『甄正論』巻下に「本際五巻の如きに至っては、乃ち是れ隋の道士劉進喜の造。道士李仲卿十巻に続成す」（大正蔵五二巻、五六九頁下）とある。砂山稔『隋唐道教思想史研究』第二章『太玄真一本際経』の思想について——身相・方便・重玄を中心に、を参照。

(5)『三洞奉道科誡儀範』の成立年代については、吉岡義豊「三洞奉道科誡儀範の成立について」(『道教研究』第一冊。一九六五年十二月。『道教と仏教 第三』所収。国書刊行会。一九七六年四月)と拙著『六朝道教史研究』(創文社。一九九〇年十一月)第一篇第一章の注(8)及び拙著『中国の道教』(創文社。一九九八年七月)第二章第一節の注(9)を参照。
(6)『業報因縁経』の成立については、前掲の吉岡義豊博士の論文「三洞奉道科誡儀範の成立について」の「六、太上業報因縁経との関係」の項と拙著『中国の道教』第二章第二節の注(4)を参照。
(7)仙公系霊宝経については、拙著『六朝道教史研究』第一篇第三章四、元始系と仙公系の相違、五、霊宝経の作者——葛氏道と天師道、を参照。
(8)道蔵本『太真玉帝四極明科経』の成立について、大淵忍爾博士は「大約五〇〇年代の前半位、斉末から梁の頃」(『初期の道教』二八六頁。創文社。一九九一年十一月)と見ているが、吉岡義豊博士は「四五〇年から五〇〇年の間」(吉岡義豊「老子河上公本と道教」三一九頁。酒井忠夫編『道教の総合的研究』所収。国書刊行会。一九七七年三月)という。尾崎正治氏は「巻一が最初になり巻三はそれより後出と考えられるが、各巻の成立順序はここではさしひかえたい。今は全巻、ほぼ西暦六世紀前半には江南で成立したと考えておく」(尾崎正治「四極明科の諸問題」三六〇頁。吉岡博士還暦記念『道教研究論集』所収。国書刊行会。一九七七年六月)と述べている。筆者は『太真玉帝四極明科経』の成立を劉宋末・南斉期と考えていて、吉岡博士の見解に近い。
(9)正一経の成立については、拙著『中国の道教』第二章第一節五、四輔説と道士の位階、及び同節の注(6)を参照。
(10)『正一威儀経』の成立については、拙著『中国の道教』第二章第一節の注(8)を参照。
(11)道士の法位(正一法位)と四輔説との関係については、拙著『中国の道教』第二章第一節五、四輔説と道士の位階、を参照。
(12)元始系霊宝経の成立については、拙著『六朝道教史研究』第一篇第三章、霊宝経の形成、を参照。
(13)陸修静『三洞経書目録』に載せられている霊宝経については、拙著『六朝道教史研究』第一篇第三章、霊宝経の研究・附「霊宝経の分類表」を参照。
(14)「三天」の思想と「三天法師」の称号については、拙著『六朝道教史研究』第三篇第二章、劉宋期の天師道の「三天」の思想とその形成、を参照。
(15)拙著『六朝道教史研究』では天師道のなかで三洞説を唱えた流派を天師道三洞派と名づけていたが、劉宗期及びそれ以後の天師道はそのほとんどが三洞派であるから、拙著『中国の道教』では三洞派の称呼をやめて、単に天師道とのみ称

している。小稿でも天師道という名称で統一している。

(16) ここに記した仙公系霊宝経の経名は、大淵忍爾著『敦煌道経 目録編』(福武書店。一九七八年三月)に所収の「霊宝経目」(ペリオ2861の2、ペリオ2256)による。尚、仙公系霊宝経については前掲の注(7)を参照。

(17) 「業」は「乗」の誤りであろう。

(18) 四輔説と正一経の形成については、拙稿「三洞四輔与〝道教〟的成立」(『道家文化研究』第十六輯所収。一九九九年四月)並びに拙著『中国の道教』第二章第一節五、四輔説と道士の位階(九五—九八頁)を参照。

(19) アンリ・マスペロは『道教——不死の探究』(川勝義雄訳。東海大学出版会。一九六六年六月)のなかで「泥丸(ニーワン)とは、サンスクリットのnirvāna〔涅槃〕からきた言葉である」(一四頁)と述べている。しかし、泥丸の観念は本来は仏教の涅槃とは関係のない言葉であった。それが『昇玄経』において初めてニルヴァーナの音写として用いられるようになったのである。

(20) 『夷夏論』の成書年代については『仏祖統紀』(大正蔵四九)巻三十六の劉宋・明帝の泰始三年(四六七)の条に「逸士顧歓、夷夏論を作る」とある。

「二入四行論」の再検討

石井　公成

一　はじめに

菩提達摩の作とされる諸文献が、次々に後代の作と判定されていった結果、真説ないし真説に近いものとして残ったのは、二入四行を説いた部分だけになってしまった。その二入四行説も、胡適氏が早くに指摘し、また柳田聖山氏、伊藤隆寿氏があとづけられたように、老荘思想を中心として中国思想の影響が強い。[1]さらに筆者は、中国仏教における随縁思想の展開について調べた際、二入四行説の随縁行は、漢訳経論における随縁の諸用例とは異なっており、『荘子』山木篇とその郭象注に基づいている部分が多いことを発見した。仏教の教義を説明する際、老荘的な言葉をさしはさむといった程度でなく、随縁行の構成そのものが『荘子』山木篇と郭象注をかなり利用して成立していたのである。[2]こうなると、二入四行説にしても、菩提達摩の説をどこまで反映しているのか、改めて検討し直さなければなるまい。

二入四行説について考えるうえで、もう一つ大きな問題は、『四巻楞伽』との関係である。敦煌禅宗文献の研究が進み、灯史の歴史は史実改変・創作の歴史であることが明らかになったため、初期禅宗と『楞伽経』との関係は、『金剛

般若経』の場合と同様、後世になってからの附会と見る研究者が多い。しかし、『楞伽師資記』が求那跋陀羅を第一祖とし、『四巻楞伽』の伝授の歴史こそ禅宗の歴史であるとしたのは行きすぎであるにせよ、初期禅宗と『楞伽経』との関係を示す資料は多い以上、出発点である二入四行説における『楞伽経』の意義をしっかり押さえておかねばなるまい。二入四行説には『楞伽経』の影響はさほど見られないとする通説[3]は、『続高僧伝』所載の二入四行説から受ける印象によるところもあるのではなかろうか。というのは、敦煌本『二入四行論』や『楞伽師資記』の二入四行説と違って、『続高僧伝』が紹介する二入四行説では、『楞伽経』、とりわけ『四巻楞伽』との関係の深さが明確に出ていないのである。これは、テキストの系統の違いもあろうが、道宣の意図的な改変によるところも大きいように思われる。『続高僧伝』は、よく知られているように、博捜した資料に基づいて記述されており、当時から今日に至るまで高い信頼を得ている書物であるが、道宣には道宣なりの立場があり、菩提達摩についても、自らの立場に基づいて資料を略抄しつつ記述していることを忘れてはならない。

そこで、右のような問題点に考慮しつつ、敦煌本『二入四行論』の二入四行説と『続高僧伝』が引く二入四行説を対比し、道宣の略抄の問題点を明らかにするとともに、二入四行説そのものの内容について再検討してゆくことにしたい。『楞伽師資記』の二入四行説部分は、敦煌本『二入四行論』よりさらに『四巻楞伽』の影響が強いことが注目される。

二入四行説について言及する論文は多いが、この分野の研究をリードされてきたのは、柳田聖山氏であり、氏は、(1)『達摩の語録』(筑摩書房、一九六九年)、(2)『初期の禅史Ⅰ』(筑摩書房、一九七一年)、(3)「喜風——禅思想の一つの課題」(『禅文化研究所紀要』第九号、一九七七年)、(4)「語録の研究」(『東方学報(京都)』第五七冊、一九八五年)、(5)『ダルマ(達磨)』(講談社学術文庫、一九九八年。「人類の知的遺産シリーズ」16、一九八一年、の同書を一部改訂のうえ再刊)など、訳注を含めた基礎研究を次々に発表し、テキストの整備に努めると同時に二入四行説の文義と特質を明らかにされてきた。本稿は、二入四行説に関する新たな発見や柳田氏と意見を異にする箇所についてのみ述べてゆくが、そうした試みができるようになったのは、柳田氏が二入四行説研究の道を切り開いてくださったからこそであり、その努力と業績に

感謝したい。

二　敦煌本と道宣抄の比較

以下、二入四行説の部分のみを「二入四行論」と呼ぶ。そして、主に敦煌諸本に基づいて校訂された柳田氏の「二入四行論」テキスト（柳田(1)）を敦煌本と称し、『続高僧伝』所載の二入四行説については、道宣の立場から略抄したものと見て道宣抄と呼び、『楞伽師資記』中の二入四行説（柳田(2)）については、単に師資記と称する。道宣が実際に見たテキストが現行の敦煌本や師資記と同じであった保証はないが、現行の敦煌本や師資記に近い形のテキストを要略して道宣抄ができあがる可能性と、道宣抄のような形のテキストを増広して敦煌本や師資記ができあがる可能性を比べれば、前者の方が起りうる可能性が高いことを示してゆきたい。

【敦煌本】
夫入道多途、要而言之、不出二種。一是理入。二是行入。理入者、謂藉教悟宗、深信含生凡聖同一真性、但為客塵妄覆、不能顕了。若也捨妄帰真、凝住壁観、自他凡聖等一、堅住不移、更不随於文教、此即与理冥符、無有分別、寂然無為、名之理入。

【道宣抄】
然則入道多途、要唯二種。謂理行也。藉教悟宗。深信含生、同一真性、客塵障故、令捨偽帰真、凝住壁観、無自無他、凡聖等一、堅住不移、不随他教、与道冥符、寂然無為、名理入也。

一見して明らかなように、敦煌本は四字・六字の組み合わせを基調とし、切れ目がはっきりしないまま続く文体であるのに対して、道宣抄では、特徴のある四字句基調の文体[4]にできるだけ改めつつ要略しようとする傾向が強い。たとえば、敦煌本が、「深信含生凡聖同一真性」とするうち、「凡聖」の語は師資記によって柳田氏が補ったものだが、この語

を入れた場合、「深信含生」とそれ以下は、「四六、六四、六四、六四、六六、四四」という対称的な区切りになっているのに対し、道宣抄では「深信含生、同一真性、客塵障故」と四字句で通しており、まとめすぎて曖昧になっている。この場合、敦煌諸本や道宣抄の「深信含生同一真性」がもとの形であって、この「含生」の下に説明として「凡聖」の語を加えることによって師資記の形になった可能性もあるが、全般的には、四字・六字を基調とする敦煌本・師資記のようなテキストを、道宣が四字句基調の形に改めたと見る方が自然であろう。敦煌本が「自他凡聖等一」に作り、師資記が「無自他、凡聖等一」にと作るところを道宣抄が「無自無他、凡聖等一」としている箇所は、道宣抄の方が長くなっている稀な例だが、六字の敦煌本や四字・四字の道宣抄と異なり、師資記が三字・四字の構成になっているのは不自然であり、師資記のテキストに問題があることが推測される。

なお、柳田氏は、摩提三蔵撰と称する『七種礼法』のうちの実相平等礼が、

無自無他、凡聖一如、体同用融、如如平等、古今無別。(『法苑珠林』巻二〇、大正蔵五三巻、四三五頁下)

と説いている部分を初めとして、『七種礼法』と「二入四行論」の類似を指摘されているが、[5]これは初期禅宗史について考えるうえでも、また北地仏教全般の実践面を考えるうえでも、きわめて重要な指摘であった。道宣は、『釈門帰敬儀』で『七種礼法』を紹介する際は、この部分を「無自無他、仏凡一如」(大正蔵四五巻、八六五頁中)としているが、道宣が引く『七種礼法』の文は、道世『法苑珠林』の引文より要約された形になっている。[6]道宣は、しばしばこうした要約を行なう人物なのである。[7]

しかも、道宣のこのような略抄は、内容そのものにも関わっているように思われる。たとえば、道宣抄のように「凡聖」の語が無く、「深信含生同一真性」とするのみだと、衆生は誰でも同一の真性を有していて、それが客塵煩悩に覆われているだけだ、すなわち一切衆生は如来蔵としてあるのだ、という如来蔵思想の基本図式が強調されるものの、凡夫も仏も真性は全く同一なのだ、衆生は見方によっては仏に等しいのだという印象は弱くなる。これは、道宣が、基本理念としては「凡聖等一」という点を認めており、そうした面を強調した菩提達摩を高く評価しておりながら、「己は

仏に均しいのだ」と声高に言い立てて段階的な修行や持戒を軽んじていたらしい道宣当時の慧可系統の習禅者たちについては、強い憤懣を覚えていたらしいことと関係があるのではなかろうか。[8] 確かに、衆生が「同一」の「性」を有することは、北本『涅槃経』如来性品が本無今有偈に続く部分で「一切衆生同一仏性」（大正蔵一二巻、四二三頁上）と述べている通りであり、そこには「凡聖」に当る言葉はないが、如来性品ではそれに続けて「仏与衆生有何差別」という問をめぐって、差別の面と無差別の面の双方を強調しているため、実践を志向する者としては「凡聖」無差別の面を強調したとしても不思議はなく、実際、後述するように、道宣は僧可伝では、仏と衆生とが等しいことを強調する慧可の言葉を引いている。なお、如来性品のこの前後は、慧可および門下の系統で重視されていたように思われる。[9]

この問題と関わるのが、道宣抄では『四巻楞伽』の否定的な文句を避け、通仏教的な語を使おうとする傾向が見られることである。たとえば、右の箇所では、道宣抄は「不随他教」としている。「不随他教（相）」は『十巻楞伽』に四度見えており、これは原始仏教以来の無師独悟の立場である。一方、師資記では、「更不随於言教」として「言教」の語を用いているが、この「言教」とは、以下に見るように、『四巻楞伽』、それも禅宗の根本とされる「仏語心」を論じた一切仏語心品が、妄想の語とセットにして否定的に用いる語にほかならない。

言教唯仮名　彼亦無有相　於彼起妄想　陰行如垂髪　如画垂髪幻　夢乾闥婆城　火輪熱時炎
無而現衆生　常無常一異　倶不倶亦然　無始過相続　愚夫癡妄想　明鏡水浄眼　摩尼妙宝珠
於中現衆色　而実無所有　一切性顕現　如画熱時炎　種種衆色現　如夢無所有
（『四巻楞伽』巻第二、一切仏語心品、大正蔵一六巻、四九一頁下―四九二頁上）

愚夫邪妄想　施設於三有　無有事自性　施設事自性　思惟起妄想　相事設言教　意乱極震掉
仏子能超出　遠離諸妄想。
（同、巻第三、一切仏語心品、同、五〇二頁中）

敦煌本では「更不随於文教」とあって「文教」という儒教的な用語を用いているため、「更不随於言教」が「二入四行論」の最古の形であったと結論づけることはできないが、道宣抄が通仏教的なまとめ方をしており、『四巻楞伽』に

基づく師資記との違いが目立つことは明らかであろう。

なお、敦煌本と師資記が「更不随於～（まったく～に随わない）」と強調しているのに対して、道宣抄が「不随他教」としてすませているのは、四字句にするためであろうが、これも通仏教的であって、新興の習禅者たちの否定的な姿勢を描きえていない例のひとつである。

妄想の語について言えば、第四称法行では、道宣抄では説明はまったく省かれているのに対し、敦煌本と師資記では「為除妄想、修行六度、而無所行」とあり、妄想を除くために、六波羅蜜を実践しつつしかもその波羅蜜行にもとらわれないことを強調しているが、『四巻楞伽』は妄想の語を五百回近くも用い、「浄除忘想」（大正蔵一六巻、四八五頁中）と明言して、言葉による分別を激しく否定した経典であることを見逃すことはできない。初期禅宗が尊重した経典のうち、『維摩経』『思益経』『諸法無行経』などは、否定的な言辞を連ねてはいるものの、「妄想」の語はさほど用いていないのである。『二入四行論長巻子』を見ても明らかだが、慧可門下は、『四巻楞伽』については、もっぱらこうした否定的な点を重視していたように思われる。『楞伽経』特有の心識説などが見えていないという理由で、慧可やその弟子あたりの時期における『四巻楞伽』重視を否定することは誤りである。

このほか、『四巻楞伽』独自の語とは言えないにせよ、『四巻楞伽』に見える術語でありながら道宣抄では用いられていない例がある。たとえば、敦煌本・師資記では「捨妄帰真」として「妄」と「真」とを対比するのに対し、道宣は「令捨偽帰真」と記して「偽」と「真」の対比にしているのがそれである。『四巻楞伽』では、「真」と「妄」の対比は数多く見られるものの、「偽」と「真」を対にした箇所はない。習禅者で「偽」と「真」を対にして論じた有名な例は、道宣が達摩とともに高く評価した僧稠の作とされる『大乗心行論』（P三五五九）である。[10]

次に、敦煌本では「此れ即ち理と冥符し、無有分別、寂然無為」であるから理入と名づけると説き、師資記は「理」を「真理」に、「無為」を「無名」に作っていて、ともに「理」との一致を説くのに対し、道宣抄では「道と冥符し、寂然無為」であるから理入と名づけるとしており、不自然な流れになっている。『続高僧伝』僧可伝が向居士に対する

慧可の返書[11]として引く文は、

説此真法皆如実、与真幽理竟不殊、本迷摩尼謂瓦礫、豁然自覚是真珠、無明智恵等無異、当知万法即皆如、愍此二見之徒輩、申詞措筆作斯書、観身与仏不差別、何須更覓彼無余。（『続高僧伝』巻第一六、大正蔵五〇巻、五五二頁中）

とあって、「真幽の理と竟に殊ならず」と述べており、真如そのものを「真幽理」と呼び、「身と仏とは差別あらず」[12]という点を強調していることは良く知られている。慧可がこうした主張をしている以上、「真理」との一致を説き、「凡聖」の無差別を説く師資記のようなテキストがかなり前から存在していたとしても不思議はない。なお、右に引いた慧可の返書は、七字句の整った文章であるため、道宣はそのまま掲載したのであろう。この返書は、慧可が侍者に命じて書かせたものであり、どこまで慧可の文体であるかは疑問であるが、慧可がこうした古典的な文体の持ち主であったとしたら、「二入四行論」の文体と異なっている点が問題になる。これは、序を書いたとされ、達摩の主張を伝えたともされる曇林についても言えることである。

敦煌本・師資記が「理」としているところで道宣抄が「道」の語を用いることは、報怨行でも同様であり、敦煌本・師資記では「理と相応す」と説くのに対し、道宣抄では「道と違うこと無し」と記すのである。敦煌本でも行入の部分では「道」が「理」と同じ意で用いられているが、玄学ないし玄学的な中国仏教の影響のもとで「理」を志向しているように見える敦煌本や師資記と違い、道宣抄がそうした傾向が弱いことは明らかである。

なお、道宣抄では、末尾で「名理入也」と述べているものの、敦煌本が「要而言之、不出二種。一是理入。二是行入。理入者、謂藉教悟宗」としているところを、「要有二種、謂理行也。謂藉教悟宗」とするのみで「理入とは」という部分がなく、読みにくい文章になっているが、これも要約しすぎた弊害であろう。

【敦煌本】
行入者、所謂四行。其余諸行悉入此行中。何等為四行、一者報怨行、二者随縁行、三者無所求行、四称法行。

【道宣抄】

行入四行、万行同摂。

敦煌本では、行入とは四行であり、四行を実践すればすべての行がそのうちに含まれることを強調している。称法行で「修行六度」と述べていることが示しているように、すべての行が含まれるとは、六波羅蜜のうちに一切の行をおさめ、そのうちのどの波羅蜜を実践しても他の波羅蜜行がその中に含まれるとする般若思想を背景としていると見るべきであろう。一方、道宣抄では、きわめて圧縮した形になっており、『法華経』の主張に帰せられる「万善同帰」の語を踏まえた表現になっている。すなわち、四字句に整えようとすると、どうしても道宣の常識が出てしまうのである。

【敦煌本】

云何報怨行。修道行人、若受苦時、当自念言。我従往昔、無数劫中、棄本逐末、流浪諸有、多起怨憎、違害無限。今雖無犯、是我宿殃、悪業果熟、非天非人所能見与。甘心忍受、都無怨訴。経云。逢苦不憂。何以故。識達本故。此心生時、与理相応、体怨進道。是故説言報怨行。

【道宣抄】

初報怨行者、修道苦至、当念往劫、捨本逐末、多起愛憎。今雖無犯、是我宿作、甘心受之、都無怨対。経云。逢苦不憂、識達故也。此心生時、与道無違、体怨進道故也。

柳田氏は、「報怨」の典拠として、「怨に報いるに徳を以てす」と説く『老子』と「徳を以て怨みに報ゆ」と説く『論語』を引いておられる(柳田(1))。確かに「報怨」の語は『老子』や『論語』などに基づくものであろうが、「怨みは怨みによっては静まらない」というのは、「怨」を捨てるべきことを随処で強調している『法句経』の名文句であり、同じ句や類似の句が多くの経典や律に引かれていることも無視しがたい[13]。というより、中国思想とのこうした一致があればこそ、この句は広まったのである。『出曜経』では、中国思想を踏まえつつ、この詩偈を、

不可怨以怨　　終以得休息

行忍得息怨　　此名如来法　　(大正蔵四巻、六九七頁上)

と訳し、また『四分律』では、類似の句を、

種種悪罵詈　終不還加報
其能忍黙者　彼怨自得除
（大正蔵二二巻、八八二頁中）

と引いているが、ともに「行忍」「忍黙」すべきことを説いており、「甘心忍受」を強調する敦煌本と一致する。「二入四行論」に引かれる典拠不明の諸経典は、修行者に対する素朴な訓戒を説いたものが多いが、こうした『法句経』の類を調査する必要がある。また、敦煌本では、こうした苦は悪業がもたらしたものであって、「天・非人の能く見与する所に非」ざるため「忍受」すべきだと述べている流れが示すように、インド的な表現が続いているため、「忍受」は、仏教語としてとらえるべきであろう。

ここで問題になるのは、敦煌本にしても道宣抄にしても、報怨行は、『老子』や『法句経』などと違い、現世での「怨」、すなわち、恨み・憎しみの衝突がもたらす苦難を問題にしているのではなく、「苦」一般の原因を説いているということである。つまり、修行の過程で出会う様々な「苦」の原因を、過去世の「怨」に求めているのである。この「怨」は、自らが過去世に起こした「怨憎」のほかに、自らのそうした行動によって相手が起こした「怨憎」も含んでいよう。道徳的な悪業が苦果をもたらすと説くに当って、過去世の「怨」のせいで現世で苦がもたらされることが強調されているのである。ここに重ね合わされているのは、この世での災難や不幸の原因を、恨みを抱いて死んでいった者の「怨」に求める道教の用例ではなかろうか。(14)

なお、現世での苦は天や非人などが「見与」したものでないとあるうちの「見与」の語について、柳田氏は、『大智度論』巻一二に一例あるのみと言われるが（柳田(1)）、この語は「与える」の丁寧な表現であって、『十住毘婆沙論』『経律異相』『四分律』『弘明集』『法華統略』『真誥』その他、六朝の漢訳経論、中国仏教文献、道教文献にはしばしば登場するものであり、六朝の語法である。(15)

【敦煌本】

第二随縁行者、衆生無我、並縁業所転。苦楽斉受、皆従縁生。若得勝報栄誉等事、是我過去宿因所感、今方得之、縁尽還無。何喜之有。得失従縁、心無増減。喜風不動、冥順於道。是故説言随縁行。

【道宣抄】

二随縁行者。衆生無我、苦楽随縁。縦得栄誉等事、宿因所構、今方得之。縁尽還無、何喜之有。得失随縁、心無増減。違順風静、冥順於法也。

随縁行は老荘思想の影響が強く、流れにまかせて生きる順物の哲学を説くものであることは、柳田氏と伊藤隆寿氏が指摘されている。実際、この随縁行は、功名は失われやすいため人と争わずに世に随って生きるべきことを説いた『荘子』山木篇とその郭象注に基づく点が多いことは、先の論文で述べた[16]。しかし、そうした中国的性格は、道宣抄だけを見ていると、あまり明らかでないのである。まず、敦煌本・師資記では、「皆従縁生」「得失従縁」と述べつつも、実際には「勝報栄誉等事」、すなわち、この世での素晴らしい報償や名声を中心としており、そうしたものを得ても因縁によると見て「喜風」に心を動かされず、縁に随順したまま理と一致した生き方をすることを強調している。つまり、因縁にまかせるままにして人為的な言動をしないことを随縁と呼んでいるのに対して、道宣抄では、「苦楽随縁」「得失随縁」と記しており、望ましいことも苦しいことも縁に随って生ずるものだ、すなわち、一切の現象は随縁のものだと観察して行動することを随縁行の本質とみなしているのである。ここでもまた、道宣抄は通仏教的である。

また、敦煌本は、もっぱら「勝報栄誉」に着目し、それによる「喜風」を問題にしていて具体的であるのに対して、道宣抄では、「違順の風」とあって、心を喜ばせる順風の状況と心を苦しめる逆風の状況の双方を問題にしていることも見逃せない。このように、道宣抄は常に通仏教的であり、一般的なのである。

この「喜風」について、柳田氏は、ほかに例を見ない語として、その独自さを強調されている。すなわち、中国仏教には「利衰毀誉称譏苦楽」の八風の考えがあり、これは四順と四違を含んでいるが、四順を「喜風」で代表させる例はないため、臨済が喜怒哀楽を地水火風の四大に配当していることから見て、「喜風」の背後には、「喜怒哀楽」の四情に

「怨」を加えた六朝時代の五情の考え方があり、四情は四大の随縁にすぎないことから見て、「喜風」の考えはインドの四大と中国の四情を結びつけた菩提達摩独自の実践に基づくと推定されたのである（柳田(2)、一六〇頁）。柳田氏は、他の箇所では、「喜風の根拠を仏典に求めることは難しい。……中国的発想が認められる」（柳田(5)、一八五頁）とも述べておられる。この喜風については、隋の蕭吉の『五行大義』が、

陽泉云、春気牖、其風温以和、喜風也。夏気盛、其風陽以貞、楽風也。秋気勁、其風慓以清、怒風也。冬気冷、其風凝以厲、衰風也。

と述べるところに見えており、中村璋八氏は、陽泉とは、『物理論』十六巻を著わした楊泉と推定されている。[17] 六朝時代には、楊泉『物理論』やそれを引用する文献以外にも、風を分類する際に「喜風」の語を用いていたものがあったろうから、敦煌本が直接に『物理論』に依っているとは限らないが、「勝報栄誉等事」が引き起こしがちな「喜風」が四季のうちの駘蕩たる春の風に当たるというのは、納得できるものである。この意味で、柳田氏が中国思想との関連に着目されたのは卓見であるが、四大が随縁するという思想は文献では知られていない考えであり、ここからそうした思想を読み取ることは無理であろう。

【敦煌本】

第三無所求行者、世人長迷、処処貪著、名之為求。智者悟真、理将俗反。安心無為、形随運転、万有斯空、無所願楽。功徳黒闇、常相随逐。三界久居、猶如火宅。有身皆苦、誰得而安。了達此処、故於諸有、息想無求。経云。有求皆苦。無求乃楽。判知無求、真為道行。

【道宣抄】

三名無所求行。世人長迷、処処貪著。名之為求。道士悟真、理与俗反。安心無為、形随運転。三界皆苦、誰而得安。経曰。有求皆苦。無求乃楽也。

「無所求」については、『法句経』などに見える教誨を思わせるものがあり、これだけでは通仏教的であって大乗の実

践にはならない。ここで注目されるのは、道宣抄には、「万有斯空」と「息想」の句が見えないことである。つまり、一切の現象は空であり、すべて妄想にすぎないことを強調する敦煌本・師資記に対して、道宣抄は否定的な側面が弱いのである。これは、道宣当時、慧可系の生悟りの習禅者たちが、「罪福の宗、両つながら捨つ」とされる達摩の般若無相的な傾向を押し進め、罪業や功徳を一律に否定する言動に奔って、批判をあびていたからではないだろうか。『二入四行論長巻子』には、

今若依法仏法僧行道時、不得有善悪好醜、因果是非、持戒破戒等見。若人作如是計校者、皆是迷惑、自心現量、不知境界従自心起。(柳田(1)、一〇三頁)

とあるが、罪業の報いを恐れ、戒律を守ろうとすることなども自心の妄想にすぎないとして否定するような態度は、戒律を重んじる道宣にとって許せないものであったろう。こうした否定的な言動をしていた習禅者たちが、無相大乗を唱えて智顗に激しく批判された北地禅師たち、つまり、慧可門下で『四巻楞伽』の否定的な主張を実践しようとした者たちであったであろうことは、八木信佳氏が指摘されている。[18]

なお、「功徳と黒暗」が『涅槃経』聖教品に基づくことは柳田氏が指摘する通りである。理入における「同一真性」の部分は『涅槃経』如来性品に基づいており、随縁行の冒頭の句も如来性品の解釈を踏まえているのであるから、「二入四行論」および慧可門下における『涅槃経』の影響はかなり大きなものがあったと見るべきである。[19]

【敦煌本】

第四称法行者、性浄之理、目之為法。此理衆相斯空、無染無著、無此無彼。経云。法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢故。智者若能信解此理、応当称法而行。法体無慳、於身命財、行檀捨施、心無悋惜。達解三空、不倚不著。但為去垢、摂化衆生、而不取相。此為自利、復能利他、亦能荘厳菩提之道。檀施既爾、余五亦然。為除妄想、修行六度、而無所行、是為称法行。

【道宣抄】

四名称法行。即性浄之理也。

称法行での敦煌本と道宣抄の違いの大きさは、よく知られている。敦煌本では、ここでも「衆相斯空」を強調したうえで、対立を離れたまま布施行などの利他行を実践してゆくべきことを勧め、妄想を除くために六波羅蜜行を行じつつその行にもとらわれないことを称法行と呼んでいる。つまり、般若・空の思想を柱としたうえで、「性浄の理」を信頼しつつ、『四巻楞伽』仏語心品が強調する「浄除忘想」を実践していこうとするのである。

「性浄の理」について、柳田氏は「自性清浄心のことである」と断言しておられる（柳田(3)、一八八頁）。筆者も壁観の原義について論じた際は、「心の本性を追求する作業は、中国仏教では、そのまま如来蔵的な立場の追求となるのが通例である」と述べた[20]のだが、『維摩経』弟子品の「法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢故」の句が教証とされていることは、「二入四行論」に限って言えば、空無我のあり方こそが「性浄の理」とみなされているのであって、いわゆる自性清浄心は強調されていないと見る方が正しいようである。「二入四行論」は、理入のところで「凡聖同一真性」を覆い隠す「客塵〔煩悩〕」に触れ、「妄を捨てて真に帰す」べきことを強調しているものの、鈴木大拙氏も注意されたように、これはまさに凡聖同一の真性への復帰をめざすにとどまっており、根源としての不変なる真心に復帰せよとは説いていないことに注意すべきであろう。[21]また、「心に悋惜無し」とある部分は、むろん日常心であって、自性清浄心ではない。つまり、「二入四行論」の思想を、自性清浄心、あるいは中国的な術語である真心・本心などの語によって説明するのは、後代の解釈を、あるいは異なる体系をもちこむものであり、適切ではないのである。

称法行のうち、「法体無慳、於身命財、行檀捨施、心無悋惜」については、『起信論』のうち、解行発心の条が、

以是菩薩従初正信已来、於第一阿僧祇劫将欲満故、於真如法中、深解現前、所修離相。以知法性、体無慳貪故、随順修行檀波羅蜜。（大正蔵三二巻、五八一頁上）

とあるように、真如法・法性に随順して相を離れたまま檀波羅蜜を行ずべきことを説いている箇所にきわめて似ている。しかし、筆者は、「二入四行論」は『起信論』の影響を受けていないと考えているため、この類似については今後の調

査にゆだねるほかない。

以上の四行について、柳田氏は、四念処の大乗的変容という点を強調されるが[22]、納得しがたい。筆者は、四行に完全に一致する修行法を見いだすことができずにいるものの、強いて近いものをあげるとすれば、四諦ではなかろうか。報怨行は苦を扱い、随縁行は現象の原因を問題にし、無所求行は執着を断つことを勧めるもの、称法行は法に一致した実践であると見るならば、『二入四行論』の四行は、苦集滅道の四諦と共通することになり、インド仏教の発想を、政治との関わりが強く、毀誉褒貶の激しい中国社会における僧侶のあり方を考慮して、いちじるしく中国化したものと考えることができよう。

三 『二入四行論長巻子』における「心」

『楞伽経』を依用しながら「真心」「真識」などの語をしきりに用いて心識説を中国的に受容された如来蔵思想と結びつけ、教理的に追求しようとしたのが、浄影寺慧遠（五二三—五九二）などに代表される地論師たちである。『二入四行論長巻子』の二入四行説に続く部分では、ひたすら「心」の問題を追求しており、五十六節中の三十六節までが何らかの形で「心」に言及しているが[23]、そうした議論を見る限りでは、慧可とその門下たちは、地論師たちとは違い、「心」をゆれ動くものとみなし、特に『四巻楞伽』によって妄想と同一視して否定する実践を重ねていくことのみを重んじていたようである。慧可が『楞伽経』の研鑽は四世の後に名相の学に変じるであろうことを悲しんだというのは、むろん後世の附会であるが、

満毎説法云。諸仏説心、令知心相是虚妄法。今乃重加心相、深違仏意。又増論議殊乖大理。故便那満等師、常齎四巻楞伽以為心要。随説随行、不爽遺委。後於洛陶中、無疾坐化。（『続高僧伝』巻第一六、釈僧可伝、大正蔵五〇巻、五五二頁下）

とあるように、慧可の弟子の慧満が、『四巻楞伽』は心要とすべきであって煩瑣な論議の材料にしてはならないことを強調していることは無視しがたい。後代の禅宗では、地論師たちや『起信論』の影響を受け、また中国思想などの影響を受けて、心を根本的なものとみなす者たちが次々に出てくるが、そこに至るまでには、いくつかの段階が存在するのである。これらの段階ないし立場は、時代としてはある程度重なっており、また同一人が年とともに変化したり、場合に応じて複数の立場を示すこともあるようだが、思想的立場というものは、どのようなものであれ、信奉者が増えればその傾向を押し進めて極端な主張になっていくことが多く、禅宗における「心」の扱い方もその例外ではない。

「二入四行論」に続く部分に見られる「心」をめぐる議論のうち、第一の立場は、「二入四行論」に見えるような、ゆれ動く心が起こす妄想を否定し、心を無為のままに安んじようとする素朴な立場である。人為的な分別をしないという点で、この立場は老荘思想に近づいていくことが多い。

若欲正心時、不畏一切法、不求一切法。若用法仏修道者、心如石頭、冥冥不覚不知、不分別、一切騰騰如似癡人。（柳田(1)、一〇四頁）

とあるのは、その一例である。心が石のごとくであることを尊ぶようになっていく動きは、素朴な否定的実践的唯心観としての壁観が、老荘思想の影響で、心を木や石のようにする観法と誤解されるようになってゆく過程と一致している。

第二には、心を動かさないことや無心であることにもとらわれないことを強調する立場である。

即心無心、名為通達心道。（同、一三一頁）

のように無心を評価する場合もあるのだが、

復言、我見一切無心。難曰、汝見心不。無心於心。心於無心、亦是汝心。（同、六六頁）

という箇所が代表するように、『二入四行論長巻子』では、無心そのものにとらわれることを警戒する姿勢が目立つ。「二入四行論」は既にこうした傾向を含んでいたように思われるが、それを極度に強調する者たちがいたのである。否定に否定を重ね、不可得や無住を強調するという点では、こうした立場は、三論宗に通ずる面があることは言うまでも

ない。中国仏教を宗派でとらえるのは適切でないが、三論宗とされる人物、禅宗と見なされる人物が時に交差するのは当然であろう。そして、善悪、持戒破戒などにもとらわれないことを強調する者たちが、智顗などに非難された北地の無相禅師たちにあたるのであろう。

第三の立場としては、「心」については否定するものの、「心の体」や「不動なる心」「心が起きないこと」「心が不住であること」など、心の本質や心の特別なあり方に限って、これをすぐれた心として認める立場が出てくる。たとえば、

心不住住、不住不住、故名為般若心。心性広大、運用無方、故名為摩訶衍心。心体開通、無障無礙、故名為菩提心。……即心無変名異、随物而変名無異。亦名真如心。(同、一八八頁)

などが、その典型である。このうち最後の、物に随って変化しつつ変わらない真如心は、『勝鬘経』自性清浄章などの思想を背景としているように思われるが、こうした姿勢は教理の研究と結びつきがちである。早い時期に『楞伽経』について研鑽したのは、慧可の系統をのぞけば、慧光以下の地論宗南道派がほとんどであり、地論宗は北地の基礎学であったことを忘れてはならない。

第四の立場は、心を肯定するものである。すなわち、地論教学や如来蔵系の摂論教学などの影響、あるいは中国思想の影響などにより、心を「真心」「一心」「本心」その他の美称で呼び、根源的で浄らかなものとみなす立場がこれに当る。こうした言葉を用いていても、心にとらわれないようにしようとする傾向はかなり後まで続いていくようだが、全体の傾向としては、こうした言葉を用いることが増えるにつれ、根源的な心を認める傾向が強くなることは間違いない。『二入四行論長巻子』では、こうした立場はまだ見えていないのである。こうした立場がいつ頃から出てくるかについては不明だが、達摩・慧可とは系統を異にするはずの僧稠に帰せられる著作である『稠禅師意』が、「妄想」を否定しつつも「真心」「本心」「心体」を説いており、同じく僧稠に帰される『大乗心行論』も「三界虚妄、但是一心作」を強調したうえで「本心」「真心」を説いて「守心」の意義を強調しており、検討を必要とする。

一方、そうした唯心説・唯識説ないし観法とは別の形で「心」を肯定的にあつかう例があり、こちらは、現象そのま

まを真理と見ようとする『維摩経』『思益経』などの主張を受け、さらに中国思想の影響を受けて、日常生活の言動そのままを真理と一致したものと見なす立場である。たとえば、

安禅師曰、直心是道。何以故。直念直用、更不観空、亦不求方便。（同、二四二頁）

とあるように、安禅師は、『維摩経』菩薩品の「直心是道場」の句を転用して人為的な方便を排除し、「直心」「直念」という形で「心」を認めており、「空」を観ずることすら人為的なものとして否定している。なお、こうした立場は、

問。何者名為淳朴心。何者名為巧偽心。答。文字言説、名巧偽。色非色等、行住坐臥、施為挙動、皆是淳朴。乃至逢一切苦楽等事、其心不動、始名淳朴心。（同、一一六頁）

とあるように、人為を排して素朴なあり方に復帰せよと説いたり、先に見たように、「運用無方」とあって「無方」の語を用いていることが示すように、無分別であればこそ、とらわれないまま無限の変化に対応することができるとする玄学と結びつきがちである。

四　結び

このように見てきたうえで再び「二入四行論」を眺めてみると、ここには、慧可の門下たちが分かれて進み、後代の禅宗諸派になっていくことになる方向が、曖昧な形ではあるものの、要素としてほとんど含まれていることが知られる。そうした諸要素は、多くが老荘思想と関係を持っているため、「二入四行論」を菩提達摩の直説とすることはできない。しかし、「二入四行論」を現在のような内容に仕立て上げたのは、中国思想に通じていた人物でなければならないのである。しかし、絶え間なくゆれ動き、様々な現象をつくりだしてしまう「心」をきびしく見つめ、「凡聖同一」の「真性」の存在を信じ、忘想を除きつつ日常の実践に努める姿勢、それも行そのものにもとらわれまいとする姿勢こそが、新鮮な実践として人々を打ち、引き付けた以上、従来の中国思想だけでは「二入四行論」が成立しえないことも明らかであろう。

その意味で、「二入四行論」とこれによって展開していった禅宗は、まさに中国仏教と呼ぶほかないないものなのである。

(1) 胡適「楞伽宗考」(『国立中央研究院歴史語言研究所集刊』第五本第三分)。柳田聖山『禅の語録I　達摩の語録』(筑摩書房、一九六九年)。同氏の関連論文については、後述する。伊藤隆寿『中国仏教の批判的研究』第一章「『二入四行論』の格義」(大蔵出版社、一九九二年)。

(2) 石井公成「随縁の思想」(荒牧典俊編『北朝・隋唐仏教の研究』法蔵館、二〇〇〇年三月)。

(3) 柳田聖山『初期禅宗史書の研究』(法蔵館、一九六七年)。入矢義高『馬祖の語録』(禅文化研究所、一九八四年)に至っては、達摩については、「現存資料は『二入四行論並雑録』のみで、そこには『楞伽経』の影響は見出せない」(一八頁)とまで断言しており、伊吹敦「菩提達摩の『楞伽経疏』について(上)」(『東洋大学文学部紀要・印度哲学科篇』第二三号、一九九八年三月)でも、慧可伝に見られる『楞伽経』に関する記述は、道宣最晩年における習禅者たちの『楞伽経』聖典視を反映したものと見ている。

(4) 流麗で奥深い印象を与える文体、すなわち難解でやや曖昧な道宣の文体も、『続高僧伝』の権威を高めた要因の一つであったと思われるが、こうした文体を用いた結果、唐代においても現代においても、誤解を招いた場合が少なくない。たとえば、菩提達摩の墓所について考える際の根本史料である慧可伝に「達摩滅化洛濱、可亦埋形河涘」(大正蔵五五巻、五五二頁上)とあるうち、「洛濱」と「河涘」とは対句であり、「達摩は洛陽の近くで亡くなり、慧可もまた黄河流域の地に身を隠した」の意であり、都市の大寺にとどまらなかったため、細かい事蹟は不明であること、ないし教化のためか非難を受けてのことなのか、身を隠した生き方であったことを伝えているのだが、関口真大氏が「可亦埋形河涘」の部分を、慧可が達摩の遺体を洛陽近くの河のほとりに埋めたと解した(『達磨の研究』岩波書店、一九六七年、二一一頁)ため、その誤解がかなり広まっているような例もある。

(5) 柳田聖山「ダルマ禅とその背景」(横超慧日編『北魏仏教の研究』法蔵館、一九七〇年)。

(6) 石井公成『華厳思想の研究』(春秋社、一九九六年)第二部第一章、四九三―四九四頁。

(7) 「二入四行論」の曇林序についても、敦煌本と師資記はほぼ同じであるのに対し、『続高僧伝』では前半は簡略であるうえ、後半には敦煌本や師資記とは異なる記述が見られるため、序については別に論じたい。

(8) 石井公成「石壁を通りぬける習禅者と壁に描かれた絵――壁観の原義について」(『仏教学』第三七号、一九九五年十

二月）。なお、壁観の原義については、『十地経論』に「如空中画色如壁」（大正蔵二六巻、一二九頁上）とあることが注目され、壁観の解釈の変化に関しては、同じく『十地経論』に「無知無覚如草木石壁」（一四二頁中）とあることが注目される。

(9) 石井公成「武帝撰『菩提達摩碑文』の再検討(二)」（『駒沢短期大学紀要』第二八号、二〇〇〇年三月）参照。

(10) 『大乗心行論』は、「真」と「偽」とを対比しつつ、「二入四行論」と似た内容を展開しており、注目される。同書は、心を否定する慧可系統の習禅者と心識説を追求する地論系統の中間に位置するものであり、従来は北宗禅での偽作とされてきたが、沖本克己『禅思想形成史の研究』第一章「初期の習禅者たち」（『花園大学国際禅学研究所研究報告』第五冊、一九九七年）は、僧稠の真作と見ており、北宗禅は達摩のみを承けたものでなく、北魏仏教の潮流を総括したものであると論じている。

(11) 慧可のこの返書については、中島隆藏「慧可と向居士の往復書簡――初期禅宗思想の課題」（『東京大学東洋文化研究所紀要』第一三一冊、一九九六年十一月）。

(12) これは、柳田氏が注目された『七種礼法』と同じ立場である。この類の礼法については、詳細な調査をする必要がある。

(13) 水野弘元『法句経の研究』第三章（春秋社、一九八一年）八二―八四頁。「二入四行論」が『法句経』や『阿含経』などの素朴な経典を引くことは、印順氏が指摘されているが、出典は示されていない（伊吹敦訳『中国禅宗史』山喜房仏書林、一九九七年、一五頁）。

(14) 前田繁樹「業報と注漣の間――親の因果は子に報いるか」（『日本中国学会創立五十年記念論文集』汲古書院、一九九八年）。

(15) 一例だけあげると、朱広之『疑夷夏論』に「朱広之叩頭。見与謝常侍往復夷夏之論」（『弘明集』巻七、大正蔵五二巻、四四頁中）。

(16) 石井、注(2)前掲論文。

(17) 中村璋八『五行大義（下）』（明治書院、一九九八年）八四―八五頁。

(18) 八木信佳「楞伽宗考」（『仏教学セミナー』第一四号、一九七一年十月）。

(19) 石井、注(2)前掲論文、一七二頁。なお、伊吹敦「慧可と慧哿」（『印度学仏教学研究』第四八巻第一号、一九九九年十二月）は、「二入四行論」や『楞伽経』と通じる点がある『涅槃論』の著者を慧哿と見て、慧可と同一人物である可能

性について触れており、注目される。武帝撰とされる達摩碑文や昭明太子撰とされる祭文も、『涅槃経』類を利用していることは、注(9)の拙稿参照。

(20) 注(8)前掲拙稿、七五頁。

(21) 鈴木大拙『禅思想史研究第二』(全集第二巻、岩波書店) 二九八頁。なお、曇遷作説もある『大乗止観法門』は、「一切凡聖同一心……同一真心為体」(大正蔵四六巻、六五一頁下) という点を随所で強調しており、真心説を明確に出している。その点、「二入四行論」に近いのは、「一切凡聖雖差別不同、蔵体無異」などと説くのみで心の強調はしていない『対根起行法』その他の三階教の文献であろうが、これらの主張が『四巻楞伽』や『勝鬘経』に基づくことは、西本照真氏が指摘されている(『三階教の研究』春秋社、一九九八年、三一七―三一九頁)。同氏も触れているように、三階教は、禅宗同じく鄴付近の実践的仏教を反映している(同、七五一―七六頁) ため、両者の禅観を詳細に検討してゆく必要があろう。

(22) 柳田聖山「初期禅宗と止観思想」(関口真大編『止観の研究』岩波書店、一九七五年)。沖本克己氏は、『禅思想形成史の研究』(『花園大学国際禅学研究所研究報告』第五冊、一九九七年、一一八頁) において疑念を表しているが、理由は示されていない。

(23) 中嶋隆藏「所謂『二入四行論長巻子』雑録第一について――初期禅宗思想史の課題」(『東京大学東洋文化研究所紀要』第一三五冊、一九九八年三月)。

初期禅宗における絶観・無心・無念の系譜

田中　良昭

一

既に一五年も前のことであるが、私は嘗て菩提達摩（生卒年不詳）に始まる中国禅宗の歴史的展開の中で、達摩の「安心」から東山法門の四祖道信（五八〇―六五一）の「守一」、五祖弘忍（六〇一―六七四）の「守心」を経て、北宗の祖とされる神秀（六〇六?―七〇六）の「観心」へと発展する思想的系譜を跡づけることを意図して、「初期禅宗における守心・観心の系譜」と題する小考を発表した。(1) そこでは、達摩については曇林の伝えた『略弁大乗入道四行』中の「如是安心者壁観」（傍点筆者、以下同じ）の語、道信については『入道安心要方便法門』中の「守一不移」の語、弘忍については『修心要論』中の「欲知法要、守心第一」の語、神秀については『観心論』中の「観心一法、惣摂諸行、名為省要」の語によって、各祖師の禅法の特色を明らかにすると共に、これ等に関連するものとして、東山法門の影響下に成立したとみられる『金剛三昧経』中の「菩薩令彼衆生、存三守一、入如来禅。……存三者三解脱、守一者守一心如、……」の句、ペリオ本『達摩禅師論』が、禅門の法の多義なるを十五門に分けて説く際に、例えば「又言住心門者、常

看守心故、心即不起無動。故心即安住」という如く、その名称の由来する理由を、「常に心を看守するが故に」として強調していること、北宗の綱要書とされる『大乗無生方便門』に、「看心若浄、名浄心地」といい、浄土系の禅者とされる臥輪禅師（生卒年不詳）に、『臥輪禅師看心法』のあったこと等を挙げて、検討を加えたのである。

ところで今回は、先の「守心・観心」の系譜とは対遮的な、今一つの思想的系譜として、「絶観・無心・無念」を跡づけることが可能ではないか、という仮説のものに小考を試みようとするものである。ただ前回の小考は、達摩から道信・弘忍の東山法門、その忠実な継承とみられる神秀に代表される北宗禅という歴史的展開に準拠して考察しうること、しかも各祖師に帰せられる述作が存在し、それによって各祖師の思想的特色を明らかにしうること等の利点があり、それを思想的流れとして論述することが比較的容易であった。ところが今回取り上げた「絶観・無心・無念」の言葉や思想の前後や相互の関係が、これらを伝える述作の作者の問題とも関連して必ずしも明確でなく、それらを一貫した系譜として集約することがはたして可能であるか、大いに疑問の存するところである。

そこで本小考では、「絶観・無心・無念」の語の前後や相互の関係よりも、それぞれの言葉の出典を通じて、それがどのような系統の人びとにより、どのような意味で主張されたものなのか、を検討し、その上で先の「守心・観心」の系譜とは対遮的な、「絶観・無心・無念」で代表される思想的展開の存在することを確認することができたら、と思考するものである。以下それらの言葉の出典の問題から検討することにしたい。

二

「絶観・無心・無念」の言葉の出典については、周知の通り「無念」は別として、「絶観」については『絶観論』、「無心」については『無心論』が存在し、この両者を取り上げて検討すべきことは言を俟たないことである。ところが、この両者の成立の問題、特に作者に関しては、従来種々検討が重ねられながら、いずれも明確になっていないという問題

がある。従って本小考も、この両者の作者問題から入らざるを得ない状況がある。
ところで、かねてより『絶観論』と『無心論』との間には、極めて共通する部分の多いことが指摘されている。すなわち、両者は共に敦煌文献であり、菩提達摩の名を冠したいわゆる達摩論の一種であるが、それ以上に、両者の密接な関係を示すのがその構成である。
まず両者の冒頭部分をみると、『絶観論』では、
夫大道沖虚、幽微寂莫。不可以心会、不可以言詮。今且立二人、共談真実。師主名入理、弟子縁門。(2)
とあって、そもそも大道は沖虚にして、幽微、寂莫としたものであり、心で理解することも、言葉で表詮することもできないが、今、仮りに入理という名の師と、縁門という名の弟子を立てて、共に真実を語らせる、という設定になっている。一方、『無心論』では、
夫至理無言、要仮言而顕理。大道無相、為接麁而見形。今且仮立二人、共談無心之論矣。(3)
とあって、そもそも至理は言葉を超えたものであり、人の言葉を仮りることによって真理を顕わす必要があり、大道はすがたかたちを超えたものであって、相対的な個々のものに接することによってその形を現わすようになるのである。(4)今、仮りに和尚と弟子の二人を立てて、共に無心についての議論をさせる、という設定になっている。
このように両者は、それぞれ大道、至理のありようを前提とし、共に真実、無心を談ずるのに、仮りに二人を立てて論ぜしめるという体裁をとっている。その後は両者共に問答往復を重ね、いよいよクライマックスを迎える。すなわち、『絶観論』では、
於是縁門長歎、声満十方。忽然無音、豁然大悟。玄光浄智、返照無疑。(5)
といって、ここで縁門が長歎息し、その声は十方に満ち、にわかに音声がしなくなって、からりとして大悟した。不可思議な光明と浄らかな智慧とが照らし返して、何の疑問もなくなった、といい、一方、『無心論』では、
弟子於是忽然大悟。始知、心外無物、物外無心。挙止動用、皆得自在。断諸疑網、更無罣礙。(6)

とあって、弟子はここでたちまち大悟した。始めて、心の外に物はなく、物の外に心の無いことを知った。そして今や、起居動作のすべてが思いのままとなり、諸もろの疑いがふっ切れ、何の障いもなくなった、と述べている。
このように両者の論述形式には、極めて密接な共通点のあることが明らかになったが、その問答内容についてみると、『絶観論』は、「絶観論」を題名にしながら、問答中に「絶観」を取り上げて論じた箇処を見出し得ないのに、『無心論』は、問答のほとんどすべてにわたって「無心」が問題とされているという相違がある。また『絶観論』には、「絶観」がないのに「無心」について論じた箇処があり、先の論述形式の共通点と共に、両者を姉妹篇、更には同一人の著作とする見解が主張されてきたのである。(7)

三

それではこの両書の作者について、従来どのような見解が示されていたのであろうか。今、それぞれのテキストの研究経過を追いつつ、この問題をみてみよう。
まず、発見の早かった『無心論』を取り上げる。『無心論』のテキストは、今日まで僅か一種のみである。それは矢吹慶輝氏によって神会（六八四—七五八）の『頓悟無生般若頌』の前半をその後に連写する冊子本のスタイン（以下S）五六一九が発見され、昭和五年（一九三〇）、『鳴沙餘韻』に影印が、昭和七年（一九三二）、大正蔵八五巻の古逸部に校訂が収められ、その作者について矢吹氏は、「太上」を以って「如来」を解釈する点をはじめ、文体、内容共に達摩の親撰ではなく、唐代以後に達摩に仮託したいわゆる達摩論の一種とされた。(8)
次いで昭和二六年（一九五一）、鈴木大拙氏が『禅思想史研究』第二にその校訂を発表し、『絶観論』との密接な関係を指摘した上で、『無心論』『絶観論』共に達摩の作であると主張された。(9) ところが、後述する久野芳隆氏による『絶観論』の牛頭法融撰述説を支持し強化しようとする関口真大氏は、昭和三二年（一九五七）、『達摩大師の研究』で、『無

心論』と『絶観論』との密接な関係から、両者を同一人の撰述かと見ることができるとし、少くとも両者の内の一は他の一を模倣して作られたものでは、との推定をされている。[10]

また印順氏は、民国六〇年（一九七一）、台北で『中国禅宗史』を上梓され、その和訳は、平成九年（一九九七）、伊吹敦氏によって『中国禅宗史——禅思想の誕生』と題して出版されたが、今、それによると、

『無心論』は、……『絶観論』と同じ体裁を採っているので、牛頭宗の著作と見做すことができるが、「無心」から「真心」へと導き入れようとしている点に特徴がある。

としてその実例を挙げ、更に巻末の「無心銘」とでも呼ぶべき偈頌を引用した後、

この偈頌には著しい玄学化の跡を認めることができよう。「無心」や「真心」、「妙神」や「無心の精」について語るのは、遺則（及び傅大士）の説と一致する。従って、『無心論』を遺則の撰述と見ることも、あながち無理ではなかろうとさえ思われるのである。[11]

と述べ、その成立を牛頭宗、しかもその作者を、牛頭宗の第六祖牛頭慧忠（六八三—七六九）の門人仏窟遺則（七五四—八三〇）ではないか、との推論をされている。従来の成立年代からすれば、かなり時代がさげられていることが注目される。

これに対し、柳田聖山氏は、昭和四九年（一九七四）、中央公論社の〈世界の名著〉続三巻（後に一八巻）『禅語録』に、『無心論』に関し、その解説、読み下し、現代語訳、語註を加えて収録し、その全容を明らかにされた。特にその解説では、『無心論』が達摩に仮託された達摩論の一種であり、敦煌出土の達摩論のうちでは、『無心論』と『絶観論』が最もすぐれたものとして高く評価しつつ、その成立については、

『無心論』と『絶観論』は、ほとんど同時の作品で、九世紀初頭の出現である。ともに様式を同じくし、思想内容もほぼ同じである。『絶観論』はわが伝教大師が日本に伝えたという記録があるから、その時代を知る手がかりとなる。

と述べ、伝教大師最澄（七七六―八二二）が入唐（八〇四―八〇五在唐）して将来した典籍の目録の記載を根拠にして、その出現を伝教大師の入唐に先立つ九世紀初頭と位置づけ、更に、

要するに、『無心論』は『二入四行論』の趣旨にもとづいて作られ、それが後には逆にダルマ伝の一部として、『祖堂集』などにとりいれられてゆくのである。

さらに、『無心論』の作者は僧肇の著作に通じていたとおもわれる。思想・用語・様式ともに両者の類似は多い。僧肇は古くより三論宗の祖とみられているが、やがて禅の祖師のように扱われてゆく。(12)

とも述べられている。『無心論』を、僧肇（三八四―四一四）の著作に通じた人物が、達摩の『二入四行論』の趣旨をふまえた上で、九世紀初頭にダルマの名において、無心の思想を開花させて作り出したもの、とするのであり、具体的な作者名を挙げることはされないのである。

以上の考察によって、『無心論』の作者の問題は、達摩仮託説、達摩撰述説、牛頭法融撰述説、仏窟遺則撰述説、僧肇の学説に通じた人物説等、容易に結論を出せないというのが実際であるが、従来、ほぼ一致して主張されてきた『無心論』と『絶観論』との親近性に対し、異議を唱える新説が出現した。それは、平成八年（一九九六）、花園大学国際禅学研究所の〈研究報告〉第四冊として刊行された村上俊氏の『唐代禅思想研究』においてである。

村上氏は、この書の第一部の「初期禅宗思想と中国仏教」の第二章に、「無心の周辺」と題して、漢訳仏典をはじめ、僧肇の『肇論』、三論の吉蔵（五四九―六二三）、天台の慧思（五一四―五七七）、華厳の智儼（六〇二―六六八）等、中国仏教思想史の中での「無心」の展開の上に、禅宗の「無心」を見ようとした極めてスケールの大きな注目すべき論考を公にされているが、この章の最後に、今、問題の『無心論』が取り上げられている。そして『無心論』と『絶観論』との関係については、その注記の中で、

『無心論』と『絶観論』には、従来、非常な親近性があると言われ、ほとんど同一視されかねないほどであるが、「無心」という語にそって比較してみれば、必ずしもそうした同一性は成立しない。『無心論』が「無心」をテーマ

として、この語を明確に繰り返しつつ、一貫して追求論究しているのに対して、『絶観論』では、「無心」も確かに重要視されるが、「云何為道本、云何為法用」に対して、「虚空為道本、参羅為用也」と言うように、より一般に空観思想と実践との関連が問題にされており、「無心」の強調というより、実践的空観論あるいは空観的実践論となっている。両者の親近性だけでなく、こうした相違についても明確にしておく必要があるであろう。

と述べ、以下『絶観論』における「無心」の用例を列挙した最後に、

〔『絶観論』における「無心」が〕真道・天真・大道などと同義とされ、また聖人の状態ともされ、妄想を息滅させる要諦として、一貫して高い意味に使われていることは確かであるが、「無念即無心」というように、「無念」との直結が見られるのは、『無心論』にはないことである。[13]

として、『無心論』と『絶観論』の相違点を、「無念」との直結の有無に求めている点は、傾聴すべき指摘である。

また、今、問題の『無心論』の成立乃至は作者の問題については、特に明確な言及は見られない。ただ、

「唯識」（玄奘）から「唯心」（法蔵）へ、そしてさらに「無心」へと展開することによって、初期禅宗は一つの新たな立場を建立してゆくが、その展開の跡を如実に物語る一つのメルクマールとして、『無心論』の成立は重要である。[14]

という論述からすれば、『無心論』の成立は、玄奘（六〇〇―六六四）から法蔵（六四三―七一二）へ、そしてその後の展開として位置づけられており、従って、従来いわれてきた達摩のものでも、また玄奘とほぼ同時期の牛頭法融（五九四―六五七）のものでもないことは明らかなことであり、時代はかなりさがると見てよいであろう。

以上、従来の諸学者の見解を、時代を追って検討してきたが、現段階において作者を特定することは、不可能と考える。ただ村上氏の異論はあっても、『無心論』と『絶観論』の形式上内容上の密接さは依然として否定できないし、ほぼ同時期の成立とすることは十分可能であると考える。その場合、後述する如く『絶観論』の成立を九世紀初頭よりは若干早い八世紀末と考えるので、この『無心論』の成立も八世紀末と推定しておきたい。

四

六種のテキストが現存する今一つの『絶観論』は、まず民国二八年（一九三九）、陳垣氏の『敦煌刧餘録』の第八帙に著録された、首部を欠き『観行法　為有縁無名上士集』の尾題を有する北京本閏八四を、鈴木大拙氏が、昭和一〇年（一九三五）、『少室逸書』に影印で示し、昭和一一年（一九三六）、その校定を『校刊少室逸書及解説』に収められ、始めてその内容が知られたものであり、その作者について鈴木氏は、尾題によって神会の弟子の無名（生卒年不詳）が神会に問うた『観行法』を集めたもの、従って『観行法』は神会の禅法を述べたものとされた。[15]

次いで久野芳隆氏が、パリ国立図書館で、『絶観論』の首題の下に『菩薩心境相融一合論』の別名を付した未完のペリオ（以下P）二〇七四、『入理縁門一巻』の首題、『縁門論一巻』の「縁門」を朱で「絶観」と訂正した尾題と、「□阿、志澄闍梨、各執一本校勘訖」の校勘記を持つP二七三二、首部を欠き、『達摩和尚絶観論一巻』の尾題と、「辛巳年三月六日写記　僧法成」の奥付を有するP二八八五の三本を発見し、それらを合わせて本文を定め、昭和一二年（一九三七）、『宗教研究』新一四巻一号に「流動性に富む唐代の禅宗典籍——燉煌出土本に於ける南禅北宗の代表的作品」と題して発表すると、[16]同年、鈴木大拙氏も、久野氏発見の三本の新たな校合を、『仏教研究』一巻一号に「敦煌出土達摩和尚絶観論につきて」と題して発表された。[17]その二年後の昭和一四年（一九三九）、久野氏は改めて先の三本の新たな校合を、『仏教研究』三巻六号に「牛頭法融に及ぼせる三論宗の影響——敦煌出土本を中心として」と題して掲載し、特に作者については、これが牛頭法融のものであって、菩提達摩のものではないことを主張され、[18]宇井伯寿氏も、昭和一四年（一九三九）、『禅宗史研究』を刊行され、永明延寿（九〇四—九七六）の『宗鏡録』九七巻の「牛頭融大師絶観論」の引用文によって、久野氏と同様、牛頭法融の撰述とされた。[19]更に、昭和二〇年（一九四五）、鈴木氏は、古田紹欽氏と共に、『入理縁門一巻』の首題と「是名絶観論」の記載を有し、本文末尾に「故名絶観論也」とあって、

『縁門論一巻』の尾題を有する石井光雄氏旧蔵本の写真と、先の北京本閏八四とを対校した本文を、『燉煌出土積翠軒本絶観論』と題して出版し、改めてその作者を達摩と主張された。[20] この作者問題は、その後関口真大氏によって意欲的に進められ、昭和一五年（一九四〇）、『大正大学学報』三〇・三一合輯号に「絶観論撰者考」を発表して以来、昭和三二年（一九五七）の『達摩大師の研究』に至るまで、先の『宗鏡録』九七巻以外に九巻、七七巻、同じく延寿の『万善同帰集』中巻、圭峯宗密（七八〇—八四一）の『円覚経大疏鈔』一一巻上、『祖堂集』三巻等の文証を挙げて、一貫して牛頭法融撰述説を主張された。[21] しかしこの間にも、昭和三四年（一九五九）、『印度学仏教学研究』七巻二号に「絶観論考」を発表された中川孝氏は、達摩撰述説を提起されている。[22]

以上の如く、従来の『絶観論』研究は、その作者問題に終始したことに対する反省と、新たに『三蔵法師菩提達摩絶観論』の首題、『観行法　為有縁無名上士集』の尾題を有するP二〇四五の存在を知った柳田聖山氏は、昭和四五年（一九七〇）、『禅学研究』五八号に「絶観論の本文研究」を発表し、従来の研究史を総括しつつ、種々題名を異にする六種のテキストのすべてを詳細に比較検討し、そこに三種の発達段階があったとする新たな見解を示された。[23]

柳田氏が三種の発達段階とされる内の第一段階、すなわち最古層に属するものとは、石井本とP二七三二のことである。まず標題の『入理縁門一巻』の下に、

麁是問頭、縁門起決、注是答語、入理除疑、是名絶観論。[24]（但しP本は破損のため一部のみ）

とあるが、これは太字は問の言葉で縁門が解決を求めて提起したもの、細字の注は答の言葉で入理が疑問を取り除こうとしたもの、という問答についての前置きをし、「これが『絶観論』と名付けられる」といい、また巻末に、再び『絶観論』と名付けられる理由を入理が縁門に語った言葉で述べて、

夫至理幽微、無有文字。汝向来所問、皆是量起心生。夢謂多端、覚已無物。汝欲流通於世、寄問仮名。請若収蹤。故名絶観論。[25]

といっている。

これは、究極的な真理というのは、奥深く微妙なものであって、文字の入り込む余地などないものであるのに、お前が先程から質問したことは、すべてお前の思わくから起った心が生み出したものばかりだ。夢の中ではあれこれあるといっても、醒めてしまえば何物もない。お前はこのことを世の中に弘めようと思って、仮りに名目をつけて問を出したが、お前にたのみたいことは、やりとりした跡かたはすべて始末して、少しも後に残さないことだ。だから「観たものはすべて断ちきる問答」というのである、といって結びとしているのである。これによれば、「入理と縁門との問答」という題名は、あくまでその形式からいわれたことで、本書の作者の意図するところは、「絶観」、すなわちあらゆるものへの執着を断ちきるという空観の大切さを主張しようとする所にあったことが、明らかになったのである。

従って、この部分で完結する第一段階の二本が、もっとも古層を留めているとする柳田説は、十分首肯しうる見解というべきである。

次に第二段階に属するのは、北京本閏八四とP二〇四五である。巻首を欠く北京本閏八四は、先の『入理縁門論』の末尾に、更に一三項あまりの問答を加え、その尾題を『観行法　為有縁無名上士集』とするのであるが、P二〇四五の末尾はこの北京本閏八四に完全に一致する。またP二〇四五の標題は、『三蔵法師菩提達摩絶観論』であって、先の『入理縁門論』では副題の扱いを受けていた『絶観論』の名称が標題にされる一方、「三蔵法師菩提達摩」の名を冠するという変化が見られる。達摩を三蔵法師とする例は、『二入四行論』長巻子にもあり、この呼称は、おそらく三蔵法師と呼ばれた玄奘を意識し、それに対抗する意図によるものともみられるが、『絶観論』の第二段階の改変者は、『二入四行論』をふまえ、これを達摩に仮託して達摩禅の綱要書の如くに改作したものと考えられる。また末尾に新たに付された『観行法　為有縁無名上士集』の尾題について、柳田氏は、

『観行法』というのは新しく加わった末尾の十三項あまりの問答を指すとも考えられ、さらに従来その編者とみられていた無名上士集という五字も、よく考えてみると、有縁の無名上士のために集められた観行法の意にとるべきで、必ずしも編者の名ではあるまいし、まして特定の人名ではないと思われる。かりに無名を特定の人名もしくは

逸名であるとしても、編者が自から無名上士と書くかどうか。他に例証のない限り、無名上士はこの書が予想する読者であって編者ではない。[26]

とされ、無名を神会の弟子とする鈴木説を批判した上で、この『観行法』の題名は、般若的な『絶観論』本文とは異なった如来蔵の意の強い付加部分のみの名称で、それは「有縁の無名上士のために集められた観行法」の意にとるべきことを主張されている。

これに対し印順氏は、P二七三二の巻首の『入理縁門一巻』の下の細字は、「入理」と「縁門」の解説であるとした上で、

国立図書館本（北京本閏八四）の「為有縁無名上士集」も、「入理」と「縁門」の説明であると考えることができよう。とすれば、「有縁」とは「縁門」、「無名」とは「入理」のことであり、「縁門」と「入理」を仮に師弟としたので、「有縁」と「無名」を「上士」と呼んだのである。「有縁」の二字を無視して「無名」を洛陽の無名和尚のこととするのは妥当ではない。[27]

とする見解を述べられている。しかしこの解釈が正しいとしても、「有縁」と「無名」を共に「上士」と呼んだとするのは問題である。この場合は、「上士」はあくまで入理先生である「無名」の呼称であって、弟子縁門の「有縁」は「上士」ではあり得ない。「有縁の為に無名上士が集む」と読むべきであろう。

いずれにせよ、印順氏によれば、『観行法』とは、『入理縁門論』別名『絶観論』のすべてを指すことになり、先の柳田氏の付加部分のみの呼称とする説とは異なってくる。柳田氏は「観行」と「絶観」とは対立概念とされるが、「絶観」も広い意味での「観行」の方法の一つと見ることもできないわけではない。しかし柳田氏も指摘される通り、付加部分は本来の『絶観論』の般若の立場とは異なった如来蔵が俄かに取り上げられ、一貫性に欠けるところがあり、『観行法』を全体の題名にするには無理があるように思われる。今は柳田説に従っておく。

最後に、第三段階に属するのは、P二〇七四とP二八八五である。P二〇七四の巻首は『絶観論』というのみで「三

蔵法師菩提達摩」は取り除かれ、逆に『絶観論』の下に『菩薩心境相融一合論』の別名が加えられる。これと内容的に一致するのはＰ二八八五であるが、これは首部を欠いているために、同様の別名があったかどうかはわからない。

ところで、この二種の写本について柳田氏は、

この二つの写本を同じ系統のものとすれば、首題を『縁門論』、別に名づけて『菩薩心境相融一合論』と言った筈で、この首題は石井本とペリオ第二七三二号のそれに一致し、尾題のみを『達摩和尚絶観論』と言ったのは、『三蔵法師菩提達摩絶観論』の影響をとどめたことが判る。ただし、このテキストの最後のところは、『三蔵法師菩提達摩絶観論』のそれに比して、さらに四種あまりの問答が加えられて、もっとも後に発展したことを示し、また『菩薩心境相融一合論』という首題も他に例がなく、おそらくこの写本のみが内容によって新しく加えたもののようである。[28]

と述べられているが、この記述には問題がある。すなわち、Ｐ二〇七四の首題は『絶観論』であって『縁門論』ではない。従って、この首題は『入理縁門論』を首題とする石井本とＰ二七三二のそれとは一致しないのである。

以上によって、『絶観論』の成立に三段階の進展のあったことを、柳田説を中心にみてきたのであるが、その成立や流伝に関わる紀年を有するテキストとしては、柳田氏の分類でいうと第一段階に属するＰ二七三二と、第三段階に属するＰ二八八五の二本を挙げることができる。今、平成二年（一九九〇）、上山大峻氏が刊行された『敦煌佛教の研究』によれば、敦煌の禅の写本群に関しては、これを七五〇―七八〇年頃の「初期」、七九〇―八六〇年頃の「中期」、八六〇―一〇〇〇年頃の「後期」の三期とすることを前提とし、今、問題の『絶観論』のテキストは、いずれも中期の写本群の中で取り上げられている。まずＰ二七三二については、

Ｐch二七三二

（首題）「入理縁門一巻」（尾題「絶観論一巻」）

（識語）（朱字）大唐貞元十年歳甲戌仲夏八日西州落藩僧懐生

（墨字）阿志澄闍梨各執一本校勘訖
（朱字）〔……〕於甘州大寧寺南居再校[29]

とあり、朱字は墨字を後から訂正したものであるから、この識語は、阿志澄闍梨が他の本と校勘したものを、唐の貞元一〇年（七九四）仲夏（陰暦の五月）八日に、西州の落蕃僧懐生が、甘州の大寧寺の南に住んで、再校したことを示している。また、Ｐ二八八五については、

Ｐch二八八五
（尾題）「達磨和尚絶観論一巻」（首欠）
（識語）辛巳年三月六日写記　僧法成[30]

とあり、この識語の年月日についての記述はないが、筆写人とされる僧法成については、

直ちにかの大蕃国三蔵法師法成を想起するが、筆跡に若干の差異が認められ、同一人とすることにはなお慎重でありたい。[31]

と述べ、数多くの法成（―八三三―八五九―）の直筆を見られた上山氏ならではの見解が示されている。尚、この件に関して柳田氏は、

ペリオ第二八八五号は夙に注目されているように、大蕃国大徳三蔵法師法成の筆で、かれがこの本を書写した辛巳年は、八〇一および八六一の中、おそらく前者のようであるから、まさしく唐の貞元一七年に当り、法成の青年期の筆である。……あたかも中原では『宝林伝』の成立と前後して、達摩系の禅のオーソドックスの問題が人々の関心を集めて、南北二宗の対立より、次第に馬祖系の興隆期に移る頃である。[32]

と述べ、大蕃国大徳三蔵法師法成が、八〇一年に筆写したもの、との見解をとられている。
　このように両者の見解は異なるが、今、筆写子とされる法成が、はたして吐蕃の代表的学僧である法成自身かどうかは別としても、この『絶観論』の懐生による再校が七九四年、僧法成による筆写が八〇一年とすると、『絶観論』の成

立は、そうした校正や筆写が行われた八世紀の終り頃と推定してほぼ間違いないと考える。そしてその作者については、先の『無心論』と同様、特定の人物を措定することはできないが、おそらく牛頭宗の伝燈が確立した後に、この派の綱要書として作成され、一時期禅宗語録としての権威づけのために、他の達摩論と同様に「菩提達摩」の名を冠することが行われたが、やがて禅宗各派の確立と共に、改めて牛頭宗の派祖である法融のものとされ、それが九世紀前半の宗密や十世紀中葉の延寿へと継承されていったのではないか、と思考する。その場合、『宋高僧伝』一〇巻の「唐天台山仏窟巌遺則伝」に、

序集融祖師文三巻、為宝誌釈題二十四章、南遊傅大士遺風序、又無生等義、凡所著述、辞理粲然。其他詩歌数十篇、皆行於世。(33)

とあって、牛頭宗六祖とされる牛頭慧忠の門人仏窟遺則が、自らの系統の派祖である牛頭法融の遺文三巻を編集し序を付したことを伝えている。ここにいう『融祖師文』三巻の中に、『絶観論』が含まれていたのかも知れない。先に印順氏が『無心論』の作者を遺則と推定されたことを述べたが、むしろ『絶観論』の方こそその可能性が大きいのではなかろうか。

五

以上の考察によって、『無心論』と『絶観論』の成立を八世紀の終り頃とすると、今一つの「無念」との関係が次の問題となる。初期禅宗でこの「無念」を自らの禅法の中心としたのは、荷沢神会であり、その影響下で成立したとされるのが、慧能(六三八—七一三)の『六祖壇経』である。神会の著作は、敦煌文献によって始めてその全容が知られたのであるが、そのいずれにも「無念」についての言及がある。(34) 今はその内の代表的なものについてみてみよう。

まず、石井本『神会録』第一四節と『菩提達摩南宗定是非論』(以下『定是非論』)の後半部分には、神会が『金剛経』

を宣揚する部分があるが、その中で「無念」について述べている。今、『定是非論』によって示してみよう。

云何無念。所謂不念有無、不念善悪、不念有辺際無辺際、不念有限量無限量。不念菩提、不以菩提為念。不念涅槃、不以涅槃為念。是為無念。是無念者即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者即是一行三昧。[35]

ここでは神会自ら「無念」の意味について問を出し、それに答えている。神会によれば、「無念」とは、有無を念わず、善悪を念わず、辺際の有無を念わず、限量の有無を念わず、菩提を念わず、菩提を念いとしない、涅槃を念わず、涅槃を念いとしない、それが「無念」ということだ、といい、この「無念」こそが般若波羅蜜であり、一行三昧である、と説いている。すなわち「無念」とは、有無、善悪等の二見を離れ、菩提、涅槃への念いを捨てること、それがとりもなおさず般若波羅蜜であり、一行三昧である、というのである。

また『南陽和上頓教解脱禅門直了性壇語』（以下『壇語』）には、

真如是無念之体。以是義故、立無念為宗。若無念者、雖具見聞覚知、而常空寂。即戒定慧学、一時斉等。万行具備、即同如来知見広大深遠。[36]

とあり、ここでは、真如が「無念」の体であり、この意味から「無念」を自らの宗旨とするといい、もし「無念」ならば、見聞覚知しつつしかも常に空寂であって、戒定慧の三学が一時に斉い、あらゆる実践が備わって、如来の知見と同じく広大にして深遠なものとなる、と説いて、「無念」が如来の知見、すなわち悟りの働きそのものである、としている。

このような「無念」であればこそ、神会の晩年のものとされる『頓悟無生般若頌』にも、

無念是実相真空、知見是無生般若。[37]

の句によって、「無念」が実相であり、真空であり、知見とは、この実相にして真空なる智慧の働きである、としているのである。

先の「無念を立てて宗とする」『壇語』の主張は、『六祖壇経』でもほぼ同様の説相で示される。すなわち、

善知識、我此法門、従上已来、頓漸皆立無念為宗、無相為体、無住為本。……無念者、於念而不念。……於一切境上不染、名為無念。……若無有念、無念亦不立。無者無何事、念者念何物。無者離二相諸塵労、念者念真如本性。真如是念之体、念是真如之用。自性起念、雖即見聞覚知、不染万境、而常自在。(38)

とあって、自らの法門が「無念」を宗、「無相」を体、「無住」を本とするものであり、その「無念」とは、思念しつつ思念の跡を留めないことであり、あらゆる対象にとらわれないのを「無念」と名づくと説く。その上で「無念」を単なる「念」の否定とする誤解を退け、「無」と「念」の意味を問い、「無」とは二見対立の諸もろの煩悩を離れること、「念」とは真如の本性を念うこと、従って真如が「念」の体、「念」が真如の用であり、自己の本性より起った「念」は、見聞覚知しつつも、あらゆる対象にとらわれることなく、常に自在にはたらくというのであるが、ここに「無念」の真実義が説き尽くされているというべきである。特にここに引用した『六祖壇経』の後半部分は、石井本『神会録』第二〇節の嗣道王と神会の問答にも、ほぼ同一の説相で説かれている。(39)

この神会による「無念」の主張は、四川省成都を中心に展開した浄衆無相（六八四—七六二）と保唐無住（七一四—七七四）による浄衆・保唐宗に継承されている。すなわち、この系統の燈史が『歴代法宝記』であるが、まず無相章をみると、

金和上（無相）、毎年十二月正月、与四衆百千万人受縁。厳設道場、処高座説法、先教引声念仏、尽一気念、絶声停念訖云、無憶、無念、莫忘。無憶是戒、無念是定、莫忘是恵。此三句語即是総持門。(40)

とあって、授戒会の高座説法における独特の指導法として、「無憶、無念、莫忘」の三句の語を説き、それを戒定慧の三学に対応させているのである。また無相は、

又引起信論云、心真如門、心生滅門。無念即是真如門、有念即是生滅門。(41)

と述べ、「無念」を『大乗起信論』の説く二門の内の「心真如門」の内容としているが、この「無念」と「有念」を対比した説相は、弟子の無住にも継承され、無住章には、

和上（無住）云、……為衆生有念、仮説無念。有念若無、無念不自。[42]

とか、

和上（無住）引仏頂経云、……無念即是見仏、有念即是生死。[43]……

との説示がある。その他「無念」の説示は、無住の処に来参した各師との問答中、随処に見られるのであるが、無住が「正無念」に徹底した時の状況について、

正無念之時、無念不自。……正無念之時、一切皆是仏法、無有一法離菩提者。[44]

と述べ、正に「無念」になりきったその時には、「無念」すらなく、あらゆるものが仏法にほかならず、菩提を離れたものは一つもない、という「無念」の究極的意義が説き尽くされているのをみることができるのである。

六

神会はそのすべての著作において「無念」を説き続けたことが明らかになったが、彼の活躍した時代は八世紀前半である。従って、先に見た『無心論』や『絶観論』の成立が、八世紀の終り頃とすると、「無心」や「絶観」が主張されたのは、「無念」よりも後のこととなる。しかし「無心」や「絶観」は、『無心論』や『絶観論』にしか説かれなかったというものではない。まず、「絶観」の用例についてみると、『絶観論』と同様牛頭法融の撰述とされ、『景徳伝燈録』三〇巻に収載されたものに『牛頭山初祖法融禅師心銘』（以下『心銘』）がある。その首部に、

菩提本有、不須用守。煩悩本無、不須用除。霊照自照、万法帰如。無帰無受、絶観忘守。[45]

とあって、「絶観忘守」の語のあることがかねてから注目され、この「絶観忘守」の主張が、『絶観論』の著作と相俟って、牛頭法融の禅法の特色とされてきた。しかしこの場合も、この題名からすれば、法融が「牛頭山（宗）初祖」の地位を確定するのは、法融下六祖の鶴林玄素（六六八―七五二）と牛頭慧忠、乃至は七祖の径山法欽（七一四―七九二）と

仏窟遺則の頃であるから、この時代になって初祖法融に仮託して作られた作品と見る方が、むしろ自然であろう。それは、『景徳伝燈録』三〇巻所収の『三祖僧璨大師信心銘』が、九世紀の始め頃、僧璨に仮託して作られた作品とする説[46]と規を一にする。もしそうだとすると、「絶観忘守」をもって直ちに法融その人の禅法の特色とすることはできず、むしろ東山法門の「守心」やそれを継承した北宗の「観心」の禅法に対する批判として、観を絶し守を忘ずべき「絶観忘守」の主張が、牛頭宗でなされ、その権威づけのためにこの系統の派祖である牛頭山（宗）初祖とされる法融の言葉とされたのではなかろうか。

この「絶観」に比して「無心」の語は、「無念」と共に初期禅宗文献には比較的多く出る言葉である。例えばかつて芳村修基氏によって本文校定とその内容、特に作者の問題が検討された龍谷本の『〔徴心〕行路難』（擬）[47]は、全部で十六章からなる長文の歌曲であり、その最後の第一六章を例にすれば、最初に「君不見、無心之大慧」の五言二句があり、以下七言一五句があった後、「行路難路難、無心甚清泰」の五言二句の定型句があり、最後に七言二句の計二一句で一章を形成し、この一定の句格が連続（この場合は一六章）するもので、入矢義高氏によって「定格聯章」の例として紹介されたものでもあるが[48]、この歌曲の中心テーマとされているのは、まさに「無心」である。牛頭宗六祖の牛頭慧忠に、『見性序』と『行路難』のあったことは、かねてから知られる所であり、嘗て宇井伯寿氏は、この龍谷本を慧忠の『行路難』と推定されているが[49]、この『行路難』に即天武后の時代（六八四―七〇四）の即天文字が使用され、それが年代を推定する決め手になるとする先の芳村氏の指摘からしても、牛頭慧忠の『行路難』の可能性が十分考えられる。

更に南宗の慧能の系統にあっては、例えば『景徳伝燈録』五巻に著録される慧能の門人の司空本浄（六六七―七六二）の語に、

若欲会道、無心是道。……道本無心、無心名道。若了無心、無心即道。[50]

といって、「無心」こそ〔仏〕道そのものであり、「無心」を了ずれば、「無心」がそのまま〔仏〕道であると主張され、百丈懐海（七四九―八一四）の門人の黄檗希運（?―八五〇）の『宛陵録』でも、その冒頭部分に、

問　如何是仏。
師云、即心是仏、無心是道。[51]……

とあって、心そのものが仏であり、「無心」こそが（仏）道であるという如く、「無心」は南宗禅以降、日常性の中に活潑潑地な働きを発揮する無礙自在な心として、中国禅の中心的役割を果したのである。

また「無心」は、「絶観」とは異なって、「無念」との関係が説かれている。例えば、『絶観論』では、

問曰、若非心念、当何以念。
答曰、有念即有心、有心即乖道。無念即無心、無心即真道。[52]

と説かれ、「無念」が「無心」であり、「無心」が「真道」であるとして、「無念」と「無心」が直結され、しかもそれが「真道」として高い価値が与えられているのである。

一方、「無念」をもっとも重視した神会には、「無心」の用例はほとんど見られない。その理由については、村上俊氏が、

神会が「無念を宗と為す」と言うときは『起信論』を背景とすることは疑えず、空観思想より唯識思想の影響が強いことを思わせる。[53]

と述べ、神会には玄奘（六〇二—六六四）による新来の唯識思想の影響が強かったとする新説を展開されているのは、注目すべき指摘である。

七

以上、「絶観・無心・無念」について、それぞれの語の出典とその意味するところ、そしてそれらの語によって自らの禅法を主張しようとした人物乃至は系統に関して述べてきた。その結果、かねて問題とされたテキストの作者問題に

多くの紙面を費してしまい、肝心な思想的展開の問題については、今後に課題を残す結果となった。ただ前回と異なる点は、既に述べた通り、先の「守心・観心」の系譜は、文字通り歴史的なタテの展開ということができるが、その後の中国禅の歴史的展開は、むしろヨコへの拡大を内容とするより複雑な展開をしたのであり、今回取り上げた「絶観・無心・無念」の主張は、そうしたヨコへの展開の中でなされたもの、ということができる。そうした視点に立つならば、「絶観」と「無心」は、まず牛頭宗が確立する中で主張され、特に「無心」は、南北対立後の馬祖道一（七〇九―七八八）、石頭希遷（七〇〇―七九一）に始まる中国禅宗の形成に、中心的役割をはたす一方、「無念」は、それよりも早く北宗批判に立った荷沢神会によって主張され、それが後に浄衆宗の無相や保唐宗の無住に継承され、その中心思想となった、ということができよう。

(1) 拙稿「初期禅宗における守心・観心の系譜」『壬生台舜博士頌寿記念　仏教の歴史と思想』大蔵出版、昭和六〇年（一九八五）、四七九―四九四頁。
(2) 常盤義伸・柳田聖山『絶観論』〈禅文化研究所報告〉禅文化研究所、昭和五一年（一九七六）、八七頁。
(3) 『無心論』大正蔵八五巻、一二六九頁上。
(4) 柳田聖山『禅語録』〈世界の名著〉続3、中央公論社、昭和四九年（一九七四）中の『菩提達摩無心論』の柳田聖山訳では、「鹿を接する為めに形を見す」（八一頁）と読み、「俗を導くには人の身体があらわとなる」（八四頁）と解釈するが、ここは対句として「鹿に接して形を見すと為す」とすべきであろう。
(5) 常盤義伸・柳田聖山前掲書、九九頁。
(6) 『無心論』前掲書、一二六九頁下。
(7) 関口真大『達摩大師の研究』彰国社、昭和三二年（一九五七）、八三頁、九三頁、一八七頁、一九四頁等参照。
(8) 矢吹慶輝『鳴沙餘韻解説』岩波書店、昭和八年（一九三三）、五三三―五三六頁参照。
(9) 鈴木大拙『禅思想史研究』第二、岩波書店、昭和二六年（一九五一）、二一三―二一四頁参照。
(10) 関口真大前掲書、一九五頁参照。

(11)　印順『中国禅宗史』台北、民国六〇年（一九七一）、四〇〇―四〇一頁、伊吹敦訳『中国禅宗史――禅思想の誕生』山喜房仏書林、平成九年（一九九七）、五〇一―五〇二頁各参照。
(12)　柳田聖山前掲書、六五頁。
(13)　村上俊『唐代禅思想研究』〈花園大学国際禅学研究所研究報告〉第四冊、花園大学国際禅学研究所、平成八年（一九九六）、一六九―一七〇頁註㊿。
(14)　村上俊前掲書、一四七―一四八頁。
(15)　鈴木大拙『校刊少室逸書及解説』安宅仏教文庫、昭和一一年（一九三六）、六九―七〇頁参照。
(16)　久野芳隆「流動性に富む唐代の禅宗典籍――燉煌出土本に於ける南禅北宗の代表的作品」『宗教研究』新一四巻一号、昭和一二年（一九三七）、解説一二一―一二三頁、本文校訂一三六―一四四頁。
(17)　鈴木大拙「敦煌出土達摩和尚絶観論につきて」『仏教研究』一巻一号、昭和一二年（一九三七）、五七―六八頁。
(18)　久野芳隆「牛頭法融に及ぼせる三論宗の影響――敦煌出土本を中心として」『仏教研究』三巻六号、昭和一四年（一九三九）、六三―七一頁。
(19)　宇井伯寿『禅宗史研究』岩波書店、昭和一四年（一九三九）、一一七―一一八頁参照。
(20)　鈴木大拙編、古田紹欽校『燉煌出土積翠軒本絶観論』弘文堂、昭和二〇年（一九四五）、解題一―七頁、本文一―三七頁。
(21)　関口真大（慈光）「絶観論（燉煌出土）撰者考」『大正大学学報』三〇・三一合輯、昭和一五年（一九四〇）、一七九―一八七頁、「燉煌出土「絶観論」小考――牛頭禅研究の新資料として」『天台宗教学研究所報』一号、昭和二六年（一九五一）、七一―七七頁、「達摩和尚絶観論（燉煌出土）は牛頭法融の撰述たるを論ず」『印度学仏教学研究』五巻一号、昭和三二年（一九五七）、二〇八―二一一頁、『達摩大師の研究』彰国社、昭和三二年（一九五七）、八二―一八五頁各参照。
(22)　中川孝「絶観論考」『印度学仏教学研究』七巻二号、昭和三四年（一九五九）二三一―二三四頁。
(23)　柳田聖山「絶観論の本文研究」『禅学研究』五八号、昭和四五年（一九七〇）、第一部解説六五―七八頁、第二部本文対校七九―一二四頁。
(24)　柳田聖山前掲論文、七九頁。
(25)　柳田聖山前掲論文、一一七頁。
(26)　柳田聖山前掲論文、七四頁。

(27) 印順前掲書、一一三頁、伊吹敦訳前掲書、一三九頁。
(28) 柳田聖山前掲論文、七六頁。
(29) 上山大峻『敦煌佛教の研究』法蔵館、平成二年（一九九〇）、四〇五頁。
(30) 上山大峻前掲書、四〇六頁。
(31) 上山大峻前掲書、四〇七頁。
(32) 柳田聖山前掲論文、七六―七七頁。
(33) 『宋高僧伝』一〇巻仏窟巌遺則伝、大正蔵五〇巻、七六八頁下。
(34) 粟谷良道「神会における無念の思想――吉蔵との比較」『宗学研究』二六号、昭和五九年（一九八四）、一七九―一八三頁参照。
(35) 胡適校『敦煌唐写本神會和尚遺集』台北、胡適紀念館、民国五九年（一九七〇）、三〇八―三〇九頁。
(36) 鈴木大拙『禅思想史研究』第三〈鈴木大拙全集〉三巻、岩波書店、昭和四三年（一九六八）、三一二頁。
(37) 胡適校前掲書、三九六頁。
(38) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土六祖壇経』森江書店、昭和九年（一九三四）、一三―一四頁、楊曾文『敦煌新本・六祖壇経』上海、古籍出版、一九九三年、一六―一七頁。
(39) 鈴木大拙・公田連太郎『燉煌出土荷澤神會禅師語録』森江書店、昭和九年（一九三四）、七二頁、鈴木大拙前掲書、二六一頁各参照。
(40) 柳田聖山『初期の禅史II――歴代法宝記』〈禅の語録〉3、筑摩書房、昭和五一年（一九七六）、一四三頁。
(41) 柳田聖山前掲書、一四三頁。
(42) 柳田聖山前掲書、一六四頁。
(43) 柳田聖山前掲書、一七〇頁。
(44) 柳田聖山前掲書、二一三頁。
(45) 「牛頭山初祖法融禅師心銘」『景徳伝燈録』三〇巻、大正蔵五一巻、四五七頁下。
(46) 柳田聖山『禅語録』四一頁参照。
(47) 芳村修基「徴心行路難残巻考」西域文化研究会編『敦煌佛教資料』〈西域文化研究〉第一、法蔵館、昭和三三年（一九五八）、一九一―一九六頁参照。

(48) 入矢義高「徴心行路難——定格聯章の歌曲について」『塚本博士頌寿記念　佛教史學論集』昭和三六年（一九六一）塚本博士頌寿記念会、七九—九三頁。
(49) 宇井伯寿前掲書、一二一頁参照。
(50) 『景徳伝燈録』五巻司空本浄章、大正蔵五一巻、二四二頁中—下。
(51) 入矢義高『伝心法要・宛陵録』〈禅の語録〉8、筑摩書房、昭和四四年（一九六九）、九四頁。
(52) 常盤義伸・柳田聖山前掲書、八七頁。
(53) 村上俊前掲書、一六七頁、註㊻。

拈華微笑の話の成立をめぐって

石井　修道

一　拈華微笑の話と『大梵天王問仏決疑経』の課題

禅宗では、仏教を開いた釈尊の教えは、摩訶迦葉にのみ伝えられたと伝承し、その伝法の時の話として、「拈華微笑」の話が、よく知られている。例えば、日本でよく読まれた『無門関』の第六則では、次のように伝えている。

世尊、昔、霊山会上に在って花を拈じて衆に示す。是の時、衆皆な黙然たり。惟だ迦葉尊者のみ破顔微笑す。世尊云く、「吾に正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙の法門有り。不立文字、教外別伝、摩訶迦葉に付嘱す」。

世尊昔在霊山会上、拈花示衆。是時衆皆黙然。惟迦葉尊者、破顔微笑。世尊云、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法門、不立文字、教外別伝、付嘱摩訶迦葉。（西村恵信訳注岩波文庫本、四三頁）

この話のもともとの出典は、西村氏も指摘するように、偽経の『大梵天王問仏決疑経』（以下『問仏決疑経』と略称す）であると一般に言われている。同じことは、『禅学大辞典』（大修館書店）六五九頁の「世尊拈華微笑」の項などに見られる通りである。そして、この偽経は、現在、二巻本と一巻本の二本が続蔵経に収められているが、確かに、両書には、

次のように拈華微笑の話が存在するのである。

二巻本『問仏決疑経』

爾□[時]大梵天王、即引若干眷属来、奉献世尊於□[金]□[婆]羅華、各各頂礼仏足、退坐一面。爾時世尊即拈奉献□[金]色婆羅華、瞬目揚眉、示諸大衆。是時大衆黙然毋措。□[時]□[独]有迦葉□[尊]□[者]破顔微笑。世尊言、有我[我有]正法眼蔵、涅槃妙心、即付嘱于汝。汝能護持、相続不断。時迦葉奉仏勅、頂礼仏足退。（続蔵一編八七套四冊三〇三丁左上）（推測文字ノ「独」ハ「唯」トモ考エラレル）

一巻本『問仏決疑経』

（a）爾時娑婆世界主大梵王、名曰方広。以三千大千世界成就之根、妙法蓮金光明大婆羅華、捧之上仏、退以作礼。而白仏言、世尊今仏、已成正覚、五十年来、種種説法、種種教示、化度一切機類衆生。若有未説最上大法、為我及末世行菩薩人、欲行仏道凡夫衆生、布演宣説。作是言已、捨身成座、荘厳天衣、令坐如来。爾時如来、坐此宝座、受此蓮華、無説無言。但拈蓮華、入大会中八万四千人天。時大衆皆止黙然。於時長老摩訶迦葉、見仏拈華示衆仏事、即今廓然、破顔微笑。仏即告言是也。我有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法門、不立文字、教外別伝、総持任持、凡夫成仏、第一義諦、今方付属摩訶迦葉。言已黙然。爾時尊者摩訶迦葉、即従座起、頂礼仏足。（同三二六丁左上）

（b）爾時大梵天王白仏言、世尊出世、四十余年、種種説法。云何有未曾有法耶。云何有及言語法耶。願為世間一切人天、能示己自。言了金色千葉大婆羅華、持以上仏、而退捨身、以為床座、真誠念願。

爾時世尊著坐其座、廓然拈華。時衆会中、百万人天、及諸比丘、悉皆黙然。時於会中、唯有尊者摩訶迦葉、即見其示、破顔微笑。従座而起、合掌正立、有気無言。爾時仏告摩訶迦葉言、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法、不立文字、教外別伝、有智無智、得因縁証、今日付属摩訶迦葉。摩訶迦葉、未来世中、奉事諸仏、当得成仏。今日亦堪為世間師。（同三二七丁右下―左上）

このように、拈華微笑の話が『問仏決疑経』に基づいて成立したと結論され、今日に至ったのは、無理からぬことで、『無門関』は、その著者の無門慧開（一一八三―一二六〇）に嗣法した法燈円明国師心地房無本覚心（一二〇七―一二九八）が、建長六年（一二五四）に持ち帰った宋版が、幾度も開板され、多くの抄物が撰述され伝承されていて、よく読まれてきたことが判明するからである。その時、この拈華微笑の話は、必ず次の晦巌智昭の『人天眼目』巻五（一一八八年成立）の「宗門雑録」所収の拈華微笑の話の記事と共に理解されてきたのである。

王荊公問仏慧泉禅師云、禅家所謂世尊拈花、出在何典。泉云、蔵経亦不載。公曰、余頃在翰苑、偶見『大梵天王問仏決疑経』三巻。因閲之、経文所載甚詳。梵王至霊山、以金色波羅花献仏。舎身為床座。請仏為衆生説法。世尊登座拈花示衆。人天百万、悉皆罔措。独有金色頭陀、破顔微笑。世尊云、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、分付摩訶大迦葉。此経多談帝王事仏請問。所以秘蔵世無聞者。（大正蔵四八巻、三二五頁中）

『人天眼目』は、晦巌智昭の自序によれば、淳熙十五年（一一八八）に成立したとされ、日本に禅宗が定着する初期の時代から、これまた禅宗の綱要書として多く読まれ、また、抄物も沢山作成されてきたのである。

例えば、『無門関』の抄物では、臨済宗幻住派の規伯玄方の『自雲鈔』に、『問仏決疑経』と『人天眼目』等を拈華微笑の典拠に挙げながら、あたかも中国でこの『問仏決疑経』が存在したかのような宋末の圭堂編『新編仏法大明録』巻一六「度人」の項を掲げる。ここでは『仏法大明録』の原典で示そう。

『大梵天王問仏決疑経』。梵王至霊山会上、以金色娑羅花献仏、請仏為群生説法。世尊登座、拈花示衆、瞬青蓮目。人天百万、悉皆罔措。独金色頭陀、破顔微笑。世尊言、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法門。不立文字、教外別伝、分付摩訶迦葉〈『禅林遺編』云、拈華事、世皆不知所出。惟王荊公、直宿翰苑、偶見秘蔵此経〉。（駒澤大学図書館所蔵古活字版、一丁右。参照『禅学典籍叢刊』（臨川書店、一九九九年六月三十日）巻二―二〇五頁。この箇所は欠字あり）

『仏法大明録』もまた聖一国師東福円爾（一二〇二―一二八〇）が将来した宋版が東福寺に現存していて、最近、柳田

聖山・椎名宏雄共編『禅学典籍叢刊』巻二に影印されて公刊された。この著の主張する儒仏道の三教一致思想は、日本の禅林に歓迎され、五山の学問に大きな影響を与えたことが指摘されている。しかし、この『仏法大明録』の記事内容は、決して『問仏決疑経』からの直接引用ではなく、先に引用した『人天眼目』から説明されたものに過ぎない。『無門関』の抄物である『春夕鈔』にしても、『万安鈔』にしても、「拈華微笑」の話の基づく説として、『人天眼目』を必ず引用するが、『問仏決疑経』に関するすべての引用は、現在知られる『問仏決疑経』の中国の存在を証明する何らの根拠となるものではない。

ところが、現存の『問仏決疑経』の二種の偽経をめぐっては、江戸期より日本撰述説と中国撰述説があり、その結論は未だ得てはいない。一つの課題として、これらの主張の経過と問題点を検討する必要があろう。いま一つ、筆者には、この「拈華微笑」の話が、景徳元年(一〇〇四年)に成立した『景徳伝燈録』に存在しないことから、それ以降に成立したとすれば、その成立に関して「いつ」「だれが」「なんの為に」という課題が生じてくると思われる。これらの二つの課題のうち、この論文では、後者の問題を検討しようとするものであるが、前者の課題が深く関連することは当然のことである。しかし、前者の問題は、二種の偽経の内容、特に一巻本の内容を細かに検討する必要があり、従来、この二種の偽経の関係を論じた専論を寡聞にして知らないし、今までの研究成果から判断して、多くの問題を残していると考えられるので、この前者の課題に対しては、別途に論文を予定しているので、そちらの方に譲って識者の批判を仰ぎたいと思っている。

ただ、面山瑞方(一六八三―一七六九)・諦忍律師妙龍(一七〇五―一七八五)等の江戸時代の日本撰述の偽経説を承けて展開する、この経の本格的な研究である忽滑谷快天(一八六七―一九三四)氏の「大梵天王問仏決疑経に就て」(『禅学批判論　附録』、鴻盟社、一九〇五年十一月十三日)の説は、その結論が正しいとするならば、第二の課題と直接関係ないので、ここでは先に言う別途の論文で検討すればよいことになるが、先日、高橋秀栄氏から教えて頂いた山岸徳平氏の「拈華微笑と笑拈梅花」(『仏教文学研究(一)』所収、法蔵館、一九六三年一月三十日)の論文は[1]、『問仏決疑経』の成立を

『景徳伝燈録』成立以前に仮定する説なので、この山岸説に対する筆者の説は表明しておかないと、ここで問題とする課題が意味をなさないことになる。それ故に、山岸説には賛成できないことだけは、最初に触れておくことにしよう。

『懐風藻』の巻末の詩の中にある「笑拈梅花坐」の一句を含む「五言　歎老」の詩は、奈良時代の『懐風藻』の撰者のものではなく、「京都五山の或る寺か、若しくは、五山でなくても、禅宗寺院中の、詩に嗜みある僧が、懐風藻の巻末に、試作を書き込んで置いたものであろう」と結論し、その関連から、拈華微笑の出典問題を論じたものである。主張の重要な点を列挙すると、次の六つとなるであろう。

(1) 堀河（一〇八六―一一〇七）・鳥羽帝（一一〇七―一一二三）頃に成立した『栄華物語』の「玉の飾」の巻に「迦葉の、口の中に笑み……」とあるから、当時『問仏決疑経』が流布していた。

(2) 足利時代の『太平記』巻二四の「依山門嗷訴、公卿僉議」の条に「釈尊、大梵王ノ請ヲ受ケテ、忉利天ニ於イテ、法ヲ説キ給イシ時、一枝ノ花ヲ拈ジ給ヒシニ、会中ノ大比丘衆、知ル事ナシ。爰ニ、摩訶迦葉一人、破顔微笑シテ、拈花瞬目ノ妙旨ヲ、心ヲ以テ心ニ伝ヘタリ。コノ事、大梵天王問仏決疑経ニ説カレタリ。然ルヲ、宋朝ノ舒王、翰林学士タリシ時、秘シテ官庫ニ蔵メシ後、此経、失セタリト申ス条、宗ノ証拠ニ足ラズト、天台ハ禅ヲ難ジ申シテ、邪法ト今モ訴ヘ候」とあり、『問仏決疑経』が当時知られていた。

(3) 『人天眼目』巻二の「仏正法眼帯」に「昔、霊山ノ会上ニ、世尊、青蓮ヲ以テ、目瞬キテ四衆ニ示ス。能ク、ソノ密意ヲ領スルモノ無シ。唯、大迦葉、独リ、仏ノ旨ヲ領解セリ。経ニ云フ、『仏、大迦葉ニ告ゲテ云フ。吾レニ、正法眼蔵・涅槃妙心アリ。汝ニ付嘱ス。汝、当ニ奉持スベシ』トテ、大迦葉ニ付セリ」とある「経ニ云フ」とは、この『問仏決疑経』を指すと思われる。

(4) 咸通二年（ママ）（八六八（ママ））（貞観九年（八六七）のことらしい）成立の『臨済録』に「正法眼蔵」の語が初見する。

(5) この『臨済録』の用語を用いて、恐らく臨済関係の僧などが、『問仏決疑経』を述作したのであろう。

(6) 宋の儒者の思想や禅語から考えて、北宋の禅僧が、経典に擬して述作したものと考察する点に、一層、妥当

性が強く感じられる。

以上の論証により、『懐風藻』の巻末の「五言　歎老」の「笑拈梅花」一句の結論が、再び確認される。

筆者の未知の国文学関係の作品等の指摘は、重要だとしても、筆者の説は今後の展開でも触れることであるが、山岸氏のこれらの論拠から、『問仏決疑経』が、中国の宋代に成立していたと推論するには根拠は乏しいと思われる。

まず、第一の『栄華物語』に「拈華微笑」の話が知られていたという指摘は、日本に早くから話題になったことを示していて興味あるが、これは「拈華微笑」の話であって、『問仏決疑経』から採られた証拠には全くならない。

第二の『太平記』には、『問仏決疑経』の名が出るが、この内容は明らかに『人天眼目』の説を承けたものである。道元（一二〇〇—一二五三）にも、『面授』『優曇華』『仏道』『永平広録』巻六・九に「拈華微笑」の話が知られているが、既に一〇三六年に成立した『天聖広燈録』巻一を基本に引用している。『天聖広燈録』の成立は『栄華物語』以前であり、また、後に指摘するように、『天聖広燈録』以前に既に、禅者の語録には、「拈華微笑」の話そのものは現れているのである。道元は、『仏道』の巻で『人天眼目』の内容を批判するが、『太平記』以前に『人天眼目』がよく知られていたことは明らかである。そのことから判断して、第三の『人天眼目』巻二の記事も、同書巻五の「宗門雑録」の内容と重複するに過ぎない。

第四の『臨済録』に「正法眼蔵」の語が初めて現れるというのは、問題であろう。周知のように、『臨済録』の「行録」の最後を飾る三聖慧然との「滅却正法眼蔵」の話は、常熟瞿氏鉄琴銅剣楼蔵の宋版の『景徳伝燈録』には見えないから（柳田聖山主編『禅学叢書之六　景徳伝燈録』九九頁、中文出版社）、元来の『臨済録』に存在したのではなく、宋代の臨済宗の発展によって創作され、付加された話である。(2) 決して臨済義玄が示寂したとする咸通八年（八六七）の頃には遡れないのである。ましてや「正法眼蔵」の語の有無で「拈華微笑」の話の成立総てを判断することはできない。第五も第四を前提とすることになり、第六に結論するまでの間に、確実に中国の文献で『問仏決疑経』に基づく「拈華微笑」の話及び『問仏決疑経』の直接引用は一つもないと断定せざるを得ない。それ故に筆者は、山岸説を認めることは

出来ないと判断する。

二　拈華微笑の話の成立過程

「拈華微笑」の話は、中国の禅宗文献の中で「いつ」現れるかを、西天二十八祖説の確立した『宝林伝』(八〇一年成立)より、釈尊と摩訶迦葉の伝法の話の変遷を踏まえて、先に取り上げた『人天眼目』の成立までの燈史類を中心に、まず、列記してみよう。

①『宝林伝』巻一「度衆付法章涅槃品第三」(八〇一年)(中文本、一七丁左)
毎告弟子摩訶迦葉、吾以清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法、将付於汝。汝当護持。并勅阿難、副二伝化、無令断絶。

②『祖堂集』巻一「第七釈迦牟尼仏章」(九五二年)(I、二四)
又『涅槃経』云、尔時世尊欲涅槃時、迦葉不在衆会。仏告諸大弟子、迦葉来時、可令宣揚正法。又云、吾有清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法、付嘱於汝。汝善護持。并勅阿難、嗣二伝化、無令断絶。

③『宗鏡録』巻九七(九六一年)(大正蔵四八巻、九三七頁下)
復告摩訶迦葉、吾有清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法、付嘱於汝。無令断絶。

④『景徳伝燈録』巻一「釈迦牟尼仏章」(一〇〇四年)(禅文化本、三頁)
後告弟子摩訶迦葉、吾以清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法、将付於汝。汝当護持。并勅阿難、副弐伝化、無令断絶。

⑤黄龍慧南編『慈明禅師五会住持語録』「潭州興化禅院語録」(一〇二七年序)(続蔵二編二五套一冊八八丁左下)。慈明楚円(九八六―一〇三九)

問、昔日世尊拈花、迦葉微笑。今日興化開堂、将何示徒。（以下略）

⑥『天聖広燈録』（一〇三六年）（a）巻一「釈迦牟尼仏章」（中文本、三六八頁）（b）巻二「摩訶迦葉章」（同、三六九―三七〇頁）

（a）如来経行至多子塔前、命摩訶迦葉分座令坐、遂告云、吾以微妙正法眼蔵、密付於汝。汝当保護、伝付将来、無令断絶。此大法眼蔵、自爾為初、人嘱一人、不択凡聖。

（b）如来在霊山説法、諸天献華。世尊持華示衆、迦葉微笑。世尊告衆曰、吾有正法眼蔵、涅槃妙心。付嘱摩訶迦葉。流布将来、勿令断絶。仍以金縷僧伽梨衣、付迦葉、以俟慈氏。

⑦『伝法正宗記』（一〇六一年）（a）巻一「釈迦牟尼章」（大正蔵五一巻、七一七頁下）（b）同「評」（同、七一八頁中下）（c）「同」続き

（a）其後以化期将近、乃命摩訶迦葉曰、吾以清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法、今付於汝。汝当護持。并勅阿難、副弐伝化、無令断絶。

（b）評曰、付法於大迦葉者、其於何時、必何以而明之耶。曰、昔涅槃会之初、如来告諸比丘曰、汝等不応作如是語。我今所有無上正法、悉已付嘱摩訶迦葉。是迦葉者、当為汝等作大依止。此其明矣〈見『涅槃』第二巻〉。然正宗者、蓋聖人之密相伝受、不可得必知其処与其時也。以経酌之、則『法華』先而『涅槃』後也。方説『法華』而大迦葉預焉。及『涅槃』而不在其会。吾謂付法之時、其在二経之間耳。

（c）或謂、如来於霊山会中拈花示之、而迦葉微笑。即是而付法。又曰、如来以法付大迦葉、於多子塔前。而世皆以是為伝受之実。然此未始見其所出。吾雖稍取、亦不敢果以為審也。曰、他書之端、必列七仏、而此無之。豈七仏之偈非其旧訳乎。曰、不然。夫正宗者、必以親相師承為其効也。故此断自釈迦如来已降、吾所以不復列之耳。吾考、其『宝林』『伝燈』諸家之伝記、皆祖述乎前魏支彊梁楼与東魏之那連耶舎、此二梵僧之所訳也。或其首列乎七仏之偈者、蓋亦出於支彊・耶舎之二訳耳。豈謂非其旧本耶。然『宝林伝』其端不列七仏、猶吾書之意也。

⑧『白雲守端禅師広録』巻一「舒州法華山証道禅院語録」開堂法語（一〇六三年）（続蔵二編二五套三冊二〇五丁左上）。白雲守端（一〇二五—一〇七二）
師乃云、昔日霊山会上、世尊拈花、迦葉微笑。世尊道、吾正法眼蔵、分付摩訶大迦葉。次第流伝、無令断絶。（以下略）

⑨『黄龍晦堂心和尚語録』「室中挙古」（一〇七八年序）（続蔵二編二五套二冊一一五丁左上）。晦堂祖心（一〇二五—一一〇〇）
挙。世尊霊山会上、拈起一枝花、迦葉微笑。世尊道、吾有正法眼蔵、付嘱摩訶大迦葉。師曰、直下穿過髑髏、已是換却眼睛。臨危不在悚人、向甚処見釈迦老子。

⑩『宗門統要集』巻一「釈迦文仏章」（一〇九三年）（宋版、六丁左—七丁右）
（a）世尊昔在霊山会上、拈花示衆。是時衆皆黙然。唯迦葉尊者、破顔微笑。世尊云、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法門、不立文字、教外別伝、付嘱摩訶迦葉。海会端云、迦葉善観風雲別気色。雖然如是、還覚頂門重麽。黄龍心云、直下穿過髑髏、已是換却眼睛。臨危不在悚人、向甚処見釈迦老子。
（b）世尊昔至多子塔前、命摩訶迦葉分座令坐、以僧伽梨囲之。遂告云、吾以正法眼蔵、密付於汝。汝当護持、伝付将来、無令断絶。

⑪『建中靖国続燈録』巻一「世尊章」（一一〇一年）（続蔵二編乙九套一冊二〇丁右上）
拈花普示、微笑初伝。対大衆前、印正法眼。嘱行教外、別付上根。蓮目普観、華偈親説。

⑫『宗門聯燈会要』巻一「釈迦牟尼仏章」（一一八三）（続蔵二編乙九套三冊二二〇丁左下—二二一丁右上）
（a）世尊在霊山会上、拈花示衆。衆皆黙然。唯迦葉破顔微笑。世尊云、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙法門、不立文字、教外別伝、付嘱摩訶迦葉。妙喜頌云、拈起一枝花、風流出当家。若言付心法、天下事如麻。
（b）世尊昔至多子塔前、命摩訶迦葉分座、以僧伽梨囲之。乃告云、吾有正法眼蔵、密付於汝。汝当護持、伝付将

来、無令断絶。

以上、掲げた十二資料より、「拈華微笑」の話が付法の時に加えられていく過程を見ると、西天二十八祖説を「伝法偈」で確立した『宝林伝』の説は、一〇〇四年に成立した『景徳伝燈録』まで継承されていることが明確である。それ故に柳田聖山氏は、『初期禅宗史書の研究』(法蔵館、一九六七年五月)の中で次のように言われる。

霊山会上拈華微笑の話と、多子塔前分座の説は、何れも宋初の『天聖広燈録』の創唱で、(中略)『宗門統要』『聯燈会要』『禅門拈頌集』『五燈会元』等に発展し、拈華微笑の説は、遂に『大梵天王問仏決疑経』(続蔵一編八七套四冊)の出現となるもの。此の経典については、忽滑谷快天氏の『禅学批判論』(明治三十八年十一月)に吟味されている。(同、三九三頁)

禅宗燈史で考えるならば、この説は妥当と言えるであろう。ただ、「『天聖広燈録』の創唱」とする「創唱」の意味は明確ではないが、編者の李遵勗(九八八―一〇三八)が景祐三年(一〇三六)に『天聖広燈録』を編集する際に李遵勗自身が創作したとする説と解するならば、その説は成立しないことになろう。「拈華微笑」の話の成立に関わる問題だけに、今少し検討しておきたい。

『天聖広燈録』に多子塔前分座の説が燈史として最初に現れることを柳田聖山氏は指摘されているが、この場合も李遵勗の創作という意味ではない。例えば石霜楚円の編になる汾陽善昭(九四七―一〇二四)の『汾陽無徳禅師語録』巻上に次のようにいう。

故我大覚世尊、於多子塔前分半座、告摩訶迦葉云、吾有清浄法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙正法。将付嘱汝。汝当流布、勿令断絶。如是展転、西天二十八祖、唐来六祖。(以下略)(大正蔵四七巻、六〇六頁下)

これは明らかに釈尊の摩訶迦葉への付法の話である。汾州大中寺太子院の開堂説法にある「問、霊山一会、迦葉親聞。今日一会、什麽人聞……」(同、五九五頁下)は、未だ「拈華微笑」の話を意味してはいなかったと思われる。ただ、楊億(九七四―一〇二〇)の「汾陽無徳禅師語録序」の「昔者白象降生、教興於権実。青蓮視瞬、義著於師承」(同、五九

五頁上）は、具体的ではないとしても「拈華微笑」の話を予想させる。だが、現在知られうる『汾陽無徳禅師語録』には、「拈華微笑」の話は見出せないと思われる。

この汾陽善昭に嗣法し、その師の『語録』の編者である石霜楚円には、先に列挙したように、「拈華微笑」の話が伝承されている。天聖五年（一〇二七）一〇月一日に書かれた定林本延の「慈明禅師五会住持語録序」の時点で編集された『語録』の中に、先に引用した語があれば、当時の修行者の質問の語であるから、「拈華微笑」の話は、禅林一般に流布していたと考えてよいであろう。先の引用の文の前後を示すと次のようにある。

問、昔日世尊拈花、迦葉微笑。今日興化開堂、将何示徒。師云、有問有答。進云、寒山瞬目、拾得揚眉去也。師云、不覩雲中鴈、焉知沙塞寒。進云、入水見長人。師云、不如礼拜好。師乃云、問話且止。問也無窮、答也無尽。所以昔日霊山会上、世尊陞座。諸大菩薩、各各抛疑請問。如無疑者、為衆決疑。而況今日一会、豈非造次。（前掲書）

改めて問答中の語句に注目すると、「昔日霊山会上、世尊陞座」や「瞬目」や「決疑」などの語が、「拈華微笑」の話と共に伝承されていることが判る。しかし、石霜楚円の『語録』の中で、確認できるのは、五会の語録の最後に住持した「潭州興化禅院語録」のみである。最初の「袁州南源山広利禅院語録」には、師の汾陽善昭と同じく「問、昔日霊山分半座、二師相見意如何」（同、八二丁左上）とある。ただ、『語録』の中でも、開堂説法や入院上堂の時に、伝法がしばしば話題になる事は注目してよいであろう。「時有僧出問、昔日世尊出世、梵王前引、帝釈後随。今日和尚出世、郎中臨筵」（同、八一丁左上）、「問、昔日梵王請仏、蓋為群生。今日知県臨筵、有何祥瑞」（同、八二丁右上）、「釈迦正眼、霊山独付飲光」（同、八三丁左下）、「僧問、昔日梵王請仏、帝釈瞻依。今日朝蓋臨筵、不渉二途。請師指出」（同、八七丁左上）などとあり、梵天の登場も注目されよう。決疑はもともと禅宗で重視してきたものである。(3) 例えば、『景徳伝燈録』巻一四の「薬山惟儼章」に次のようにある。

僧問曰、学人有疑、請師決。師曰、待上堂時来、与闍梨決疑。至晩間上堂、大衆集定。師曰、今日請決疑上座、在什麽処。其僧出衆而立。師下禅牀把却曰、大衆這僧有疑。便托開帰方丈。〈玄覚云、且道与伊決疑否。若決疑、什

麽処是決疑。若不与決疑、又道、待上堂時、与汝決疑。〉(禅文化本、一七三頁)

こうしてほぼ『石霜楚円禅師語録』の成立時点で「拈華微笑」の話は、成立可能であることが判明した。これが『天聖広燈録』以前であることも確実であろう。たとい現存の『石霜楚円禅師語録』が『慈明禅師五会住持語録』のままでないとしても、『語録』には見出だせないが、『天聖広燈録』巻一八の「石霜楚円章」に次の上堂がある。

上堂云、青蓮視瞬以多繁、迦葉微微笑自譏。少室坐着癡截臂、黄梅呈解頌多般。(以下略)(中文本、五一〇頁)

また、石霜楚円の師の汾陽善昭の兄弟弟子に谷隠蘊聡(九六五—一〇三二)がいる。この人については、『天聖広燈録』の編者の李遵勗が、巻一七に「先慈照聡禅師塔銘並序」を撰述している。その中の一文は、李遵勗が谷隠蘊聡の弟子となった時のいきさつであり、次のようになっている。

一旦、聞挙一喝三日耳聾之話。如処蔀室燿爾而頓明、如対霊山听然而微笑。自此叙弟子礼。(同、四九七頁)

「対霊山听然而微笑」は、「拈華微笑」の話を踏まえていると言えるので、李遵勗は、当時、「拈華微笑」の話が伝承されていることを知っていたことになる。禅宗側の資料であるが、『嘉泰普燈録』巻二二の「李遵勗章」(続蔵二編乙一〇套二冊一五五丁右下)に、この文はそのまま引用されて、李遵勗が谷隠蘊聡の弟子になった因縁として伝えている。

今一つ『天聖広燈録』巻一八には、楊億が「論話」の中で、伝えているものがある。

〔楊〕侍〔郎〕云、此事大難。釈迦老子三七日中思惟、便欲入涅槃。被帝釈梵王慇懃三請、不得已而許之。始自鹿苑、終於倶尸羅城、中間四十九年、大作仏事。説五乗十二分教、如缾注水。後来於霊山会上、目視迦葉。謂大衆云、吾正法眼、已付摩訶大迦葉。又云、我於四十九年中、不曾説一字。此是什麽道理。(以下略)(前掲書、五一六—五一七頁)

この「後来於霊山会上、目視迦葉」の語は、多子塔前分座の話ではなく、「拈華微笑」の話と考えてよいであろう。楊億は広慧元璉(九五一—一〇三六)の法嗣と伝承している。広慧元璉もまた首山省念の法嗣であり、谷隠蘊聡と兄弟弟子に当たるのである。

ほぼ『景徳伝燈録』（一〇〇四）から『天聖広燈録』（一〇三六）の間に「拈華微笑」の話が成立し、特に臨済宗の禅者によって伝承されていることが確認された。これがどこまで遡れるかであるが、その確実な資料はない。既に指摘したように、楊億が「汾陽無徳禅師語録序」において、「青蓮視瞬」の語を使用していることを述べた。今また楊億は、「拈華微笑」の話を知っていたことが判ったが、汾陽善昭本人まで遡れるかどうか微妙である。その『語録』編者の石霜楚円が「拈華微笑」の話を説法していたことは確実であるが、その師に及ぶかどうか疑問である。また、汾陽善昭の師の首山省念が、師の風穴延沼（八九六―九七三）に参じた時の機縁を『禅林僧宝伝』巻三に次のようにいう。

一日陞座曰、世尊以青蓮目顧迦葉。正当是時、且道箇什麽。若言不説而説、又成埋没先聖。（以下略）（柳田聖山編『禅の文化』京都大学人文科学研究所、一九八八年三月三十一日、二七九頁）

『禅の文化』には、この説法を「拈華微笑の因縁を踏まえる」と注記する。これによれば、風穴延沼が既に「拈華微笑」の話を知っていたことになるが、『景徳伝燈録』巻一三や『天聖広燈録』巻一五の資料でこのことをいうことはない。今のところ風穴延沼はもちろん首山省念においても、「拈華微笑」の話を知っていたとすることは難しいし、『天聖広燈録』の「摩訶迦葉章」のような具体的な話であった確証はない。しかし、ここに『天聖広燈録』以前に「拈華微笑」の話が存在していたことが確認できたことは重要であろう。

三　拈華微笑の話の創作の動機

淳熙十五年（一一八八）に成立した『人天眼目』に『問仏決疑経』の名が初出することは、先に指摘はしたが、それ以前に「拈華微笑」の話は禅林に大いに流行していたことを考察してきた。それではその流布はどの程度であったのかを、淳熙二年（一一七五）に法応宝鑑が編集した『禅宗頌古聯珠集』巻二を例として見てみよう。その著の「摩訶迦葉章」において、本則を次のように掲げ、その後に二十三人による頌古が収められている。但し、元の魯庵普会が増集し

た十三人は、ここでは取り上げない。

西天初祖摩訶迦葉尊者、見世尊在霊山会上、拈起一枝花、以青蓮目普示大衆。百万聖賢、惟迦葉破顔微笑。世尊乃曰、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙解脱法門。付嘱於汝。汝当護持流通、無令断絶。（続蔵二編二〇套一冊二九丁左下―三〇丁右上参照。なお、ここでは、宮内庁書陵部の元版―一丁右―三丁左による）

この則に続いて、頌古している二十三人とは、①仏印了元（一〇三二―一〇九八。嗣開先善暹）、②仏慧法泉（嗣大愚暁舜）、③白雲守端（一〇二五―一〇七二。嗣楊岐方会）、④保寧仁勇（嗣楊岐方会）、⑤照覚常総（一〇二五―一〇九一。嗣黄龍慧南）、⑥黄檗惟勝（嗣黄龍慧南）、⑦無為居士楊傑（嗣天衣義懐）、⑧祖印明（嗣法不明）、⑨草堂善清（一〇五七―一一四二。嗣黄龍祖心）、⑩長霊守卓（一〇六五―一一二四。嗣黄龍惟清）、⑪無尽居士張商英（一〇四三―一一二一。嗣兜率従悦）、⑫南華知昞（嗣仏鑑慧懃）、⑬古仏道旻（一〇四七―一一一四。嗣泐潭応乾）、⑭仏燈守珣（一〇七九―一一三四。嗣仏鑑慧懃）、⑮雪峰慶預（一〇七八―一一四〇。嗣丹霞子淳）、⑯仏心本才（?―一一三二―一一六二）、⑰正覚本逸（嗣開先善暹）、⑱慈受懐深（一〇七七―一一三二。嗣長蘆崇信）、⑲龍門清遠（一〇六七―一一二〇。嗣五祖法演）、⑳鼓山士珪（一〇八三―一一四六。嗣仏眼清遠）、㉑疎山了如（嗣草堂善清）、㉒径山宗杲（一〇八九―一一六三。嗣円悟克勤）、㉓楚安慧方（嗣文殊心道）である。

以上の二十三人の頌古の存在により、当時、臨済宗の人々を中心に「拈華微笑」の話が取り上げられていたことの一端を知ることができる。

ここに『問仏決疑経』の名が一般に知られる以前に「拈華微笑」の話が禅林ではよく知れ渡っていたことが確認された。それでは『大梵天王問仏決疑経』の名が中国の文献に登場するのは、いつのことであろうか。その主な文献を列挙するとなると、やはり『人天眼目』を筆頭に上げざるをえない。重複することになるが、その資料を含めて列挙してみよう。

（1）晦巌智昭『人天眼目』巻五「宗門雑録」（一一八八年）（大正蔵四八巻、三二五頁中）

王荆公問仏慧泉禅師云、禅家所謂世尊拈花、出在何典。泉云、蔵経亦不載。公曰、余頃在翰苑、偶見『大梵天王問仏決疑経』三巻。因閲之、経文所載甚詳。梵王至霊山、以金色波羅花献仏。舎身為床座。請仏為衆生説法。世尊登座拈華示衆。人天百万、悉皆罔措。独有金色頭陀、破顔微笑。世尊云、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、分付摩訶大迦葉。此経多談帝王事仏請問。所以秘蔵世無聞者。

（2）志磐『仏祖統紀』巻五「摩訶迦葉章」（一二六九年撰）（大正蔵四九巻、一七〇頁下）

〈『付法蔵経』〇『梅溪集』[4]。荆公謂仏慧泉禅師曰、世尊拈花、出自何典。泉云、蔵経所不載。公曰、頃在翰苑。偶見『大梵王問仏決疑経』三巻。有云、梵王在霊山会上、以金色波羅花、献仏請仏説法。世尊登座、拈花示衆。人天百万、悉皆罔措。独迦葉破顔微笑。世尊曰、吾有正法眼蔵、涅槃妙心。分付迦葉〉。

（3）『山庵雑録』巻下。恕中無慍（一三〇九―一三八六）が一三七五年に撰す。（続蔵二編乙二一套二冊一八一丁左下―一八二丁右上）

明善韓（性）先生、書『陸放翁普燈録叙草』後云、放翁先生手書『普燈録叙草』、本報恩浄上人之所蔵也。余故有先生遺文二帙、其間誤処、皆手自塗了。伝燈言、世尊挙華、迦葉一笑。今講者以為経無此事、詆其妄伝。或曰、金陵王丞相於秘省得『梵王決疑経』。閲之有此語。有所避諱、故経不入蔵。今先生以為書之木葉旁行之間。不知即丞相之所見以否。其言如此。必有所考矣。併書其後云、夫二先生学広理明。其言豈妄。近翰林宋公為余叙『応酬録』亦曰、予観『大梵天王問仏決疑経』、所載拈花云云。宋公既親観之、則此経世必有之。而或者詆以為妄。前云、有所避諱、故不入蔵。斯言尽矣。

（4）宋濂撰『瑞巌恕中和尚語録序』（続蔵二編二八套四冊四〇三丁右上）。宋濂（一三一〇―一三八一）。著に『宋学士全集』あり。

余観『大梵天王問仏決疑経』所載、梵王以金色波羅華献仏、請為説法。仏拈華示衆。人天百万、悉皆罔措。独金色頭陀、破顔微笑。仏云、吾有正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、分付摩訶迦葉。嗚呼此非禅波羅蜜之初乎。（以下略）

最初に『問仏決疑経』が登場する『人天眼目』の中の王荊公とは、王安石（一〇二一―一〇八六）のことである。佐伯富『王安石』（中公文庫）の年譜によれば、翰林学士として京師に至ったのは、熙寧元年（一〇六八）の四十八歳の時とする。また、仏慧禅師は諱を法泉（生没年不詳）といい、雲門宗の雲居暁舜（?―一〇六四―一〇六七）の法嗣であるが、先に掲げた『禅宗頌古聯珠集』の中にも、この人の頌古が収められていたので、「拈華微笑」の話を知っていたことは確かである。その意味するところは、『問仏決疑経』を下に「拈華微笑」の話の頌古を作成したとは考えられず、むしろ仏慧法泉の頌古は『問仏決疑経』と無関係と言ってよいであろう。

日本でよく読まれた『無門関』が、『問仏決疑経』と何等関係がないことが知られるようになったのは、つい最近のことであり、[5]『無門関』の出典は、この場合、明らかに『宗門統要集』であることは、先に引用した『宗門統要集』の「拈華微笑」の話とこの論文の冒頭の『無門関』の語句とを比較すれば、自ずと知られることである。ここに日本の禅者が「拈華微笑」の話の出典として『問仏決疑経』にこだわり続けた実態が明らかになってきたのである。

さて、以上のことから、たとい王安石の頃に『問仏決疑経』が中国に存在することを認めたとしても、既にそのことと無関係に「拈華微笑」の話が成立していることが文献的に確かめられた。このことから「拈華微笑」の話の成立事情をその周辺の関連より問題にしてみよう。

「拈華微笑」の話が、教外別伝の禅宗の主張を権威づける禅宗側の創作であることは、誰もが認め得ることである。かつて柳田聖山氏は、その著『初期禅宗史書の研究』の中で、禅宗が開祖達磨の語と伝える「以心伝心、不立文字」や「直指人心、見性成仏」や「教外別伝、不立文字、直指人心、見性成仏」の成語の成立過程を論じられたことがあった。後者の成語は、宋の睦庵善卿の『祖庭事苑』巻五が最古であり、紹興三年（一一三三）に撰せられた『宗門統要集』の耿延禧の序などに受け継がれるという。興味深いのは、「教外別伝」の一句が歴史的に遅れて出現した理由を述べて次のように言われる。

宗密や延寿らの教禅一致説の批判を経過して、なおその主張が必要であったからであり、以心伝心不立文字の場合

に見られるような、教禅一致の立場からする解釈に包み得ぬものが残るためではなかったか。（同、四七四頁）

筆者も『宋代禅宗史の研究』（大東出版社、一九八七年十月十五日）の中で、楊億撰『景徳伝燈録序』にある次の文に注目したことがある。

> 而双林入滅、独顧於飲光、屈眴相伝、首従於達磨。不立文字、直指心源。不践階梯、径登仏地。逮五葉而始盛、分千燈而益繁。達宝所者蓋多、転法輪者非一。蓋大雄付囑之旨、正眼流通之道、教外別行、不可思議者也。（同、八頁以下）

『景徳伝燈録』は、周知のように法眼宗の天台徳韶（八九一―九七二）の法嗣の承天道原によって編纂され、原名を『仏祖同参集』と呼んでいた。その編集の意図は、楊億の「仏祖同参集序」（『武夷新集』巻七所収）により、圭峰宗密（七八〇―八四一）の『禅源諸詮集』百巻を継承するものであったことが知られている。いうならば「教禅一致」説であるが、楊億等が真宗皇帝の命を受けてその著を刊削裁定をして後に完成した『景徳伝燈録』に、改めて楊億は「景徳伝燈録序」を撰した。その時、『景徳伝燈録』の内容は、「教外別行」であることを強調した。その後、楊億は、やがて臨済宗の禅に接近し、広慧元璉に嗣法するに至るのである。その臨済宗の周辺において、「拈華微笑」の話がしきりに話題とされていたことは、既に述べた通りである。

また、筆者は同著の中で達磨の皮肉骨髄得法説の成立背景についても論じておいた。この問題を再説する余裕はないが、これまた周知のように、この問題をめぐって天台宗の四明知礼（九六〇―一〇二八）と法眼下崇寿契稠（？―九九二）の法嗣の天童子凝との間に論争が起こった。『景徳伝燈録』の説を知らずにいた知礼の批判は、専ら圭峰宗密の肉骨髄の話（『裴休拾遺問』所収）に終始し、『景徳伝燈録』の皮肉骨髄説に及ぶことはなかった。それ故に、『景徳伝燈録』の説は、知礼批判後に出現した入不二法門を基礎においた慧可の「礼拝得髄」の話の付加ではなかったかと推測した。[6] こうして達磨と東土の二祖慧可との間の伝法の話は完成した。

また、摩訶迦葉と西天の二祖阿難との間には、既に黄檗希運の『伝心法要』の中に、次の「迦葉刹竿」の話が成立し

ていて伝承されていた。

問、六祖不会経書、何得伝衣為祖。秀上座是五百人首座、為教授師、講得三十二本経論、云何不伝衣。師云、為他有心、是有為法所修所証将為是也、所以五祖付六祖。六祖当時祇是默契、得密授如来甚深意、所以付法与他。汝不見道、法本法無法、無法法亦法、今付無法時、法法何曾法。若会此意、方名出家児、方好修行。若不信、云何明上座走来大庾嶺頭尋六祖。六祖便問、汝来求何事、為求衣、為求法。明上座云、不為衣来、但為法来。六祖云、汝且暫時斂念、善悪都莫思量。明乃稟語。六祖云、不思善、不思悪、正当与麽時、還我明上座父母未生時面目来。明於言下忽然默契。便礼拝云、如人飲水、冷暖自知、某甲在五祖会中、枉用三十年功夫、今日方省前非。六祖云、如是。到此之時、方知祖師西来、直指人心、見性成仏、不在言説。豈不見阿難問迦葉云、世尊伝金襴外、別伝何法。迦葉召阿難、阿難応諾。迦葉云、倒却門前刹竿著。〈此便是祖師之標牓也〉。〔問〕、甚生阿難三十年為侍者、祇為多聞智慧被仏呵。云、汝千日学慧、不如一日学道。若不学道、滴水難消。（入矢義高訳注『伝心法要・宛陵録』筑摩書房、一九六九年十二月十五日、八五―八六頁）

この内容には、今回の問題に深く関わることが多いが、それらは入矢義高氏の注に譲り、達磨の「直指人心、見性成仏、不在言説」の語の初出であること、阿難への伝法の「迦葉刹竿」の話が早くから伝承されていたこと、五祖弘忍から六祖慧能への伝法の自伝を含む『六祖壇経』（敦煌本）が「経」の形式で伝承されていることを黄檗が一括して取り上げていることを確認するに留めておきたい。

さて、これらの伝法の話が臨済宗で伝承されたことは、資料の示すところであるが、教禅一致思想といわれていた法眼宗にもその変化がうかがえる。法眼文益―法燈泰欽（?―九七四）―雲居道斉（九二九―九九七）と承ける廬山慧日院達の説に、『天聖広燈録』巻二九には次のようにある。

師又云、祖師西来、教外単伝心印、直指人心、見性成仏。諸上座。更不用再三。珍重。（前掲書、六二一頁）

さらに、この人と同系統の法眼宗の人々によって、しきりに「霊山付法、迦葉親伝」（六〇〇頁。法眼―帰宗義柔―雪

賓清)、「霊山一会、迦葉親聞」(六一一頁。法眼―霊隠清聳―支提弁隆―支提文翰。六二〇頁。法眼―清涼―雲居道斉―雲居慧震。六二一頁。法眼―清涼―雲居―甘露真。六二二頁。法眼―清涼―雲居―大梅居素)、「霊山会上百万億衆、唯有迦葉一人得親聞」(六一二頁。法眼―雲居清錫―法済海蟾)、「吾有正法眼、付嘱大迦葉」(六一四頁。法眼―帰宗義柔―羅漢行林―古田道誠)、「如来有正法眼蔵、付嘱摩訶迦葉」(六二五頁。法眼―百丈道常―棲賢澄諟―興教惟一)などと、付法についての問答がなされていることが目に付くのである。

しかも、前に述べたように、それらの問答は、開堂説法で話題にされることが多い。このことは、宋代の禅宗が、国家の官寺統制と共に、開堂説法が形式化するにつれて、「拈華微笑」の話は、広く流布していったことを意味しよう。それ故に、「拈華微笑」の話は、『景徳伝燈録』が成立してまもなく、特に臨済宗で教外別伝の主張と伝法の話として伝承され、それが当時勢力をもっていた法眼宗にも受け継がれたと資料的には考えられる。あるいは、筆者がかつて『宋代禅宗史の研究』において推測したように、最初の「拈華微笑」の話は、従来の法眼宗とは変化せざるを得なかった法眼宗で作成されて臨済宗へ伝わった可能性も全く否定はできない。(7)ただ、一度、臨済宗内で流行すると、宋代の禅林では何等の疑問も生ぜずに伝承されていったといえよう。「拈華微笑」の話は、『問仏決疑経』によって一般化したのではなく、『問仏決疑経』の成立以前の禅林の動向であったと言えるのである。(8)

(1)　筆者は一九九九年六月七日に、駒澤大学仏教学会で「『大梵天王問仏決疑経』をめぐって」と題して研究発表を行った。発表後に金沢文庫の高橋秀栄氏より筆者の未見の山岸徳平氏の論文と『渓嵐拾葉集』巻七八の関連資料のコピーを頂いた。ここに記して感謝申し上げたい。なお、山岸氏の論文を読んで、不思議に思ったことの一つは、「望月信亨博士の仏教大辞典」の説は出るが、明らかに忽滑谷快天説を踏まえていながら、一言の言及がないことである。

(2)　柳田聖山『臨済録』(大蔵出版、一九七二年十一月二十五日)二七三頁。

(3)　決疑の語について、岡部和雄氏から疑偽経典の『像法決疑経』と関連して考えてもよいのではないかとの指摘を受けた。また、『問仏決疑経』についても貴重な助言をいただいた。記して感謝申し上げたい。

（4）王十朋（一一一二―一一七一）の『梅渓先生廷試策奏議五巻、詩文前集二十巻、後集二十九巻、附録一巻』が四部叢刊に収められているが、相当箇所は見あたらない。

（5）石井修道「書評　西村恵信訳注『無門関』」（『花園大学文学部研究紀要』第二八号、一九九六年三月）。

（6）『景徳伝燈録』の成立が、景徳元年（一〇〇四）であることは、巻三の達磨・慧可・僧璨・道信・弘忍の章や巻五の慧能章にそれぞれの示寂年次への逆算の起点の景徳元年が明示されていることから一応認めてよいであろう。四明知礼の『十不二門指要鈔』の完成もまた景徳元年正月九日である。だが、筆者は現存最古の形態をもついずれの宋版の『景徳伝燈録』にも、巻二六の瑞鹿本先の章に大中祥符元年（一〇〇八）仲秋望月の記事の付加があるところから、刊定刊行を大中祥符二年一月二十四日説と考えている。その説によれば、皮肉骨髄説が知礼批判後に創作される新説である可能性は十分に認められよう。石井修道『宋代禅宗史の研究』（前掲書。特に一八―二〇、一一五―一一九頁参照）。これらの説の発表は平井俊榮先生の薦めで、「景徳伝燈録序をめぐる諸問題」（『仏教学』一七号、一九八四年四月）を執筆したご縁によるものである。ここに記して感謝申し上げたい。

（7）石井修道『宋代禅宗史の研究』（前掲書）一一九頁参照。

（8）道元の『発菩提心』（岩波文庫本三、三三一頁）や『永平広録』巻一、三七上堂（春秋社本『全集』三、二八頁）の「釈迦牟尼仏言、明星出現時、我与大地有情、同時成道」の出典は、従来不明であった。この語が『建中靖国続燈録』（一一〇一年成立）巻三の廬山開先善暹（雲門宗徳山慧遠の法嗣）の開堂上堂の語に基づくこと（続蔵二編乙九套一冊三六丁右下）が、初めて明らかにされた（石島尚雄「「大地有情同時成道」再考」『曹洞宗宗学研究所紀要』第一二号、一九九八年十月三十一日）。禅宗で伝承する釈尊伝の成道の語の初出は、「拈華微笑」の話と関連して考えると興味深い。

道元と空思想

粟谷　良道

一

仏教が縁起を説く教えであることは言うまでもない。その縁起の教えを説くために空の教えが説かれることも周知のことである。言うまでもなく、この「空」の教えは、大乗仏教の時代に入り、特に『般若経』の出現において強調された教えである。以後、仏教における空の教えは、仏教の基本的な教えとして現在に至るまで受け継がれてきている。

この仏教の伝統的な教えである空の教えを日本曹洞宗の祖である道元が如何に説いているかという問題は極めて重要である。道元について論じる場合、道元が日本における鎌倉新仏教の祖であるという観点より、その特徴的な教えばかりが取り挙げられ、伝統的な仏教の教えを如何に説いているかという点については、あまり論じられていないように思われるのである。[1] 筆者は道元と伝統教学に関する問題に関心があり、特に論題の「道元と空思想」については、筆者が最も関心を寄せている問題のひとつなのである。

本論文では、道元が仏教の伝統教学である空思想について如何なる見解を有していたか、道元の空思想理解について

論じておきたいのである。

二

近年、道元の思想を前期と後期に分け、道元が晩年に撰述したと考えられている十二巻本『正法眼蔵』に説かれている思想を道元の後期の思想として道元の前期の思想と区別しようとする見解が報告され論議されている。[2]

その中で、松本史朗氏は、たとえば論文「道元と如来蔵思想――批判宗学の可能性について（上）」（『駒大仏教学部研究紀要』第五六号、一九九八年三月）において、道元の思想を前期と後期に分け、道元は前期の思想から後期の思想へと思想的変化を遂げていると主張されており、道元の晩年の著作とされている十二巻本『正法眼蔵』に説かれている思想を道元が最終的に目指した思想として位置づけておられるのである。[3] 松本氏は、道元の後期の思想を重視する観点より、論文「空について」（『縁起と空――如来蔵思想批判』所収、大蔵出版、一九八九年七月）において、道元の空思想に関する見解を取り挙げておられるが、そこでは、特に道元の後期の著作として位置づけられている十二巻本『正法眼蔵』の中の「三時業」の巻に説かれている道元の空思想に関する見解を取り挙げておられるのである。[4] すなわち、松本氏は、同論文において、

道元は説く。

業障なにとしてか本来空ならん。……業障の当体をうごかさずながら、空なりといふは、すでにこれ外道の見なり。

……中略……道元は、業報は空ではないと述べ、さらに業報を空であると言えば、それは外道の見解になると論じている。……中略……道元が〝業報の空〟を外道の見解であると見なしたのは、彼が、次に示すように業報や因果を否定することは、とりもなおさず〝仏教〟を否定することであると考えたからである。……中略……空の思想は、

〝縁起〟を指示する限りにおいてのみ、仏教的意義をもつと見るのである。しかしながら、〝空〟は、現実の仏教史においてはほぼ例外なく、〝縁起〟という宗教的時間性を解体するための都合のよい理論として安易に用いられてきたのであり、この空思想のもつ悪しき傾向を明確に反仏教的なものとして拒否したのが、さきに見た道元の言葉だったのである。[5]（三三五―三三六頁）

と述べておられ、『正法眼蔵』「三時業」の巻を引用し、道元は空思想のもつ悪しき傾向を反仏教的であるとして明確に拒否したと主張されているのである。さらに、松本氏は、ここに引用している道元の空思想に関する見解に対して注を付しておられ、

私は空思想批判と考えたい。（三六〇頁）

と述べておられるのである。すなわち、松本氏は、道元が『正法眼蔵』「三時業」の巻において空思想批判を展開していると主張しておられるのである。[6]

松本氏の主張のとおり、果たして道元は空思想批判を展開していると言えるのだろうか。筆者は、松本氏の見解に対して疑義を有しており、決して道元が空思想批判を展開しているとは考えていない。筆者は、むしろ道元は空思想を発展的に展開していると考えているのである。

松本氏が取り挙げておられる道元の空思想に関する見解は、言うまでもなく、『正法眼蔵』「三時業」の巻で展開されている長沙景岑と皓月供奉の問答に対する拈提の中において展開されている。その問答とは、同巻において、

皓月供奉、問長沙景岑和尚、古徳云、了即業障本来空、未了応須償宿債。只如師子尊者・二祖大師、為什麼得償債去。長沙云、大徳不識本来空。皓月云、如何是本来空。長沙云、業障是。皓月又問、如何是業障。長沙云、本来空是。皓月無語。長沙便示一偈云、仮有元非有、仮滅亦非無、涅槃償債義、一性更無殊。[7]（道元禅師全集上・六八九―六九〇頁）

と引用されている問答であり、皓月供奉の質問に対し、長沙景岑は皓月が「本来空」を知らないと述べたことより、両

者の「空」に関する問答が展開されているのである。ここで長沙が問題にしているのは「本来空」であり、皓月も長沙に対して「如何是本来空」と質問しており、その答えとして「業障是」と述べているのである。すなわち、本来空と業障との関係が示されているのである。この問答に対し、道元は、同巻において、

皓月が問は、業不亡の道理によりて、順後業のきたれるにむかうて、とふところなり。長沙のあやまりは、如何是本来空と問するとき、業障是とこたふる、おほきなる僻見なり。業障、なにとしてか本来空ならん。つくらずば業障ならじ、つくられば本来空にあらず。つくるは、これつくらぬなり。業障の当体をうごかさずながら、空なりといふは、すでにこれ外道の見なり。業障本来空なりとして、放逸に造業せん衆生、さらに解脱の期あるべからず。

……中略……

また如何是業障と問するとき、さらに本来空是と答する、ふるくの縛馬答に相似なりといふとも、おもはくは、なんぢ未了得の短才をもて、久学の供奉に相対するがゆゑに、かくのごとくの狂言を発するなるべし。（道元禅師全集上・六九〇頁）

と述べており、道元は長沙の空思想に関する見解に対して厳しい批判を加えているのである。ここでの道元の批判は、皓月の「如何是本来空」という質問に対し、長沙が「業障是」と答えたことに対してである。すなわち、道元は、長沙が「業障」を「本来空」と述べている点について批判を加えているのである。皓月は古徳の「了即業障本来空、未了応須償宿債」という言葉を引用して質問しているのであるが、長沙は古徳の言葉の「業障」と「本来空」のみを取り挙げて皓月の質問に答えようとしているのであり、この点が誤解を生じる問題点であることを道元は指摘しているのである。道元は皓月の「如何是本来空」という質問に対する長沙の「業障是」という答に対して痛烈な批判を展開しているのであるが、皓月が引用している「了即業障本来空」という古徳の言葉に対しては決して批判を加えていないのである。この箇所における道元の批判を、松本氏は道元の空思想批判と述べておられるのであるが、もし道元が空思想を批判しているとするならば、なぜ皓月が引用している「了即業障本来空」という古徳の言葉に対して批判を加えていないのであ

ろうか。道元が批判を加えているのは長沙の答だけなのである。道元が古徳の言葉に批判を加えていないということは、道元が問題としているのは長沙の答え方に対してであると言えるのである。道元は、長沙への批判を展開する前に「皓月が問は、業不亡の道理によりて、順後業のきたれるにむかうて、とふところなり」と述べており、皓月は業不亡の道理に基づいて長沙に質問していることを指摘しているのである。長沙は皓月の質問に対して「本来空」を特に強調して答えており、業不亡の道理に基づいた立場からは「業障」など全く無いという誤解の生じることが予想できるのである。道元は、その誤解を恐れ、長沙が「業障」を「本来空」とする考え方に対して厳しく批判を加えていると言えるのである。長沙は短絡的に「業障」が「本来空」であると考えているのであるが、皓月が引用している古徳の主張は「了即業障本来空」であり、短絡的に「業障」が「本来空」であると考えているのではなく、条件を付して「了即」と述べているのである。このことより、道元は短絡的に「業障」を「本来空」と述べている長沙の見解に対して厳しい批判を加えていると言えるのである。短絡的に「業障本来空」とする長沙の見解に対し、道元は「業障、なにとしてか本来空ならん」と述べて「業障」と「本来空」の短絡的な関係を否定しているのである。そして、道元は、さらに「つくらずば業障ならじ、つくられば本来空にあらず」と述べており、その「業障」は作られるものであり、それを「本来空」と述べるところに間違いがあると指摘しているのである。すなわち、道元は、長沙が「業障」が作られるものであることを無視して短絡的に「業障」を「本来空」とする考え方が間違っていると指摘しているのである。それ故、道元は「業障の当体をうごかさずながら、空なりといふは、すでにこれ外道の見なり」と述べているのであり、業障の当体を動かさずに「業障」を短絡的に「本来空」であるとする考え方については「外道の見」として斥けているのである。このことは、業障の当体は動いているのであり、それを単純に「本来空」として一掃してしまうことはできないと考えていることを意味しているのである。

　道元の批判は、本来的な空を想定することに対する批判であり、断見として空無の見に対する批判であると言うことができる。もともと空の思想は全ての存在に実体のないことを述べる考え方であり、全ての存在が無常の存在であるこ

とを主張するための考え方なのであるが、本来的な空を想定することは存在が無常であることを封印してしまうことになるのであり、その点を道元は厳しく批判しているのである。それ故、道元は空思想の誤った解釈である断見論的な解釈に対して批判を加えているのであり、同時に誤解されやすい「本来」という考え方に対する誤った認識に対しても批判を加えていると考えられるのである。筆者は、この道元の批判を、松本氏の指摘する「道元の空思想批判」としてではなく、道元が空思想の誤った解釈を戒めている批判として考えているのである。すなわち、道元の、長沙が陥っている断見的な空見への批判として考えているのである。それに加えて、道元が「本来」という誤解されやすい考え方に対して警告を発するために批判を加えているとも考えたいのである。

道元は、十二巻本『正法眼蔵』「三時業」の巻において、長沙の空思想に関する見解に対して厳しい批判を加えているのであるが、この箇所における道元の批判が果たして如何なる意味を有しているのか、さらに道元の空思想に関する見解を吟味しておく必要があると思われるのである。

三

道元の著書である『正法眼蔵』や『永平広録』を見る限り、道元が伝統的な仏教語である「空」という言葉を好んで用いているとは言い難い。しかし、そのことは即座に空思想に対して批判的であることを意味しているのではない。道元は『正法眼蔵』の中に「摩訶般若波羅蜜」の巻を著しており、空思想を説いている代表的な経典である『般若経』の教えについて拈提を加えているのである。道元が「摩訶般若波羅蜜」の巻を著していることは、道元が空思想に対して非常な関心を示していると理解することができるのである。同巻の冒頭には、

観自在菩薩の行深般若波羅蜜多時は、渾身の照見五蘊皆空なり。五蘊は色受想行識なり、五枚の般若なり。照見これ般若なり。この宗旨の開演現成するにいはく、色即是空なり、空即是色なり。色是色なり、空即空なり。百草な

り、万象なり。（道元禅師全集上・一一頁）

とあり、空思想として最も有名な言い方である「五蘊皆空」と「色即是空空即是色」という言葉が取り挙げられているのである。道元は、ここに示されている「五蘊皆空」や「色即是空空即是色」という言い方に対して特に批判的な見解を示してはいない。すなわち、ここでは特に空思想に対する批判的な見解を示してはいないのである。しかし、道元は「色即是空空即是色」と述べた後で、続けて「色是色なり、空即空なり。百草なり、万象なり」と述べており、空思想として取り挙げている「色即是空空即是色」という言い方に対する道元の見解が示されているのである。まず「色即是空空即是色」と示される「色」と「空」の関係を、道元は、「色」については「色是色」、「空」については「空即空」という言い方に言い換えているのである。道元は、特に「色即是空空即是色」という考え方を否定しているのではないが、直接的に「色」を「空」と述べることに対して慎重な態度を示しているのである。さらに、道元は「百草なり、万象なり」とも述べており、五蘊皆空と示される空思想の宗旨を「百草」と「万象」という言葉で示していると言えるのである。空思想の宗旨を「空」という言葉を用いないで「百草」と「万象」という言葉で示しているのである。空思想は全ての存在が実体的な存在ではないという意味において全ての存在を「空」と見るのであるが、道元は五蘊皆空を示す「色即是空空即是色」という見方を最も直接的な表現である「色是色」あるいは「空即空」という言い方に言い換えているのである。このように、道元が「色是色」あるいは「空即空」という言い方をしているのは、あたかも全ての存在に対して「空」を媒介にする考え方が忌避されているかのようにも思えるのである。より具体的な言葉である「百草」や「万象」によって五蘊皆空の宗旨を示していることは、五蘊皆空を示す「色即是空空即是色」という言い方では五蘊皆空の宗旨が誤解されることを恐れているかのようにも考えられるのである。

空思想は仏教の伝統的な教義なのであるが、道元は「空」という言葉を用いることには極めて慎重になっていると考えられるのである。道元は、『正法眼蔵』「仏性」の巻において、

五祖いはく仏性空故、所以言無。あきらかに道取す、空は無にあらず。仏性空を道取するに、半斤といはず、八両

といはず、無と言取するなり。空なるゆへに空といはず、無なるゆへに無といふ。しかあれば、無の片々は空を道取する標榜なり、空は無を道取する力量なり。いはゆるの空は、色即是空の空にあらず。色即是空といふは、色を強為して空とするにあらず、空をわかちて色を作家せるにあらず、空是空の空なるべし。空是空の空といふは、空裏一片石なり。しかあればすなはち、仏性無と仏性空と仏性有と、四祖・五祖、問取道取。(道元禅師全集上・一九頁)

と述べており、五祖弘忍の「仏性空故、所以言無」という言葉を引用し、その言葉に対して拈提を加えているのである。ここでは、特に五祖弘忍の「仏性空」という言葉について拈提されており、まず最初に「空は無にあらず」と述べ、五祖弘忍が述べている「仏性空」の「空」が「無」でないことを強調しているのである。この道元の主張は、空が無と理解されることに対する警戒であると考えられるのである。すなわち、道元は、空を無とは考えていないのであり、空を無と解釈する見解を斥けているのである。空を無と解釈することは空の解釈を誤解させるものであり、空に対する誤解を斥けるために空は無でないと主張しているのである。道元は、『永平広録』巻第六の第四一九上堂において、

上堂。以払子一円相云、身心脱落也、用而不勤。以払子打一円相云、脱落身心也、寂而不滅。二乗困而堕於空無、凡夫執而纏於分別。菩薩到這裏区区進修、諸仏到這裏嘮嘮演説。(道元禅師全集第四巻・八頁)(8)

と述べており、身心脱落について拈提している中で「二乗困而堕於空無」と示しているのである。すなわち、道元は、空無の見に陥るのは二乗であると主張しているのである。道元は、空を「寂而不滅」と考えており、空を「空無」と解釈する考え方を厳しく斥けているのである。それ故、道元は五祖弘忍が説いている「仏性空」の「空」についても「無」と解釈することを忌避していると言えるのである。ここでも、道元は、前に示した「摩訶般若波羅蜜」の巻と同じように、空を「空是空の空なるべし」と述べており、空は直接的に空として見るべきであることを主張しているのである。そして、ここでは弘忍の説く「仏性空」の空を「色即是空の空にあらず」と述べており、空が『般若経』に説かれている「色即是空」の「空」ではないと主張しているのである。道元の主張は「色即是空」の「空」ではなく「空是

空」の「空」にあるのであり、この「空是空」の「空」を具体的な言い方として「空裏一片石」と述べているのである。すなわち、道元は空を一片石という具体的な事物として示しているのである。この主張は、空が具体的な存在であることを示すことにより、空が断見としての空無の見と解釈されることを斥けるためであると言うことができるのである。

道元は、全ての存在を存在としてのみ考えており、あらためて全ての存在が空であると強調する必要性を認めていないと考えられるのである。それは、道元が全ての存在を予め空としての存在として認識しているからであるとも考えられるのである。道元は、「行持」下の巻において、

しるべし、一切諸法、悉皆解脱なり。諸法の空なるにあらず、諸法の諸法ならざるにあらず、悉皆解脱なる諸法なり。（道元禅師全集上・一五一頁）

と述べており、一切諸法に関する道元の考え方が示されている。この箇所では、一切の諸法は悉皆解脱であると述べており、特に諸法を「諸法の空なるにあらず」と述べているのである。ここでは、明確に諸法は空なのではないと言い切っているのである。仏教では、伝統的に「一切皆空」と述べてきたのであるが、道元は一切諸法を空とは言わずに一切諸法を悉皆解脱と考えているのである。それ故、道元は「諸法の諸法ならざるにはあらず」と述べているのであり、このことは道元が諸法を諸法としてのみ考えていることを意味しているのである。すなわち、道元は全ての存在を存在としてのみ考えているのであり、道元が全ての存在を見る場合、道元は全ての存在が空であるという見方を放棄していると言えるのである。しかし、そのことは即座に道元が空思想を批判的に見ていることを意味しているのではない。前にも述べたように、道元は、直接的に「色即是空」と述べることを避け、色については「色是色」、空については「空是空」と述べているのであり、ここでも、諸法を直接的に空と述べることを避けていると考えられるのである。道元は、一切諸法を悉皆解脱と見ているのであり、諸法に対して空という見方ではなく解脱という見方を用いているのである。これは、道元における空思想の発展的な見方であると言うことができるのである。道元は「色即是空、空即是色」という言い方を「一切諸法悉皆解脱、悉皆解脱一切諸法」と言い換えて空思想を展開させていると言うことができるのであ

る。道元の見方によれば、色は空としての色であり、諸法は空としての諸法であり、さらに諸法は悉皆解脱としての諸法であり、色は色と述べるだけで空としての色を意味しているのであり、諸法は諸法と述べるだけで空を意味する悉皆解脱としての諸法を意味しているのである。

道元の空思想は徹底しており、空という語を用いることなく空思想を展開させていると言うことができるのである。それは空という語が有している危険性を警戒してのことなのである。道元は、『正法眼蔵』「諸悪莫作」の巻において、

諸悪なきにあらず、莫作なるのみなり。諸悪あるにあらず、莫作なるのみなり。諸悪は空にあらず、莫作なり。諸悪は色にあらず、莫作なり。(道元禅師全集上・二七九頁)

と述べており、諸悪莫作に関する道元の見解が示されている。その中で空思想についても言及されているのである。諸悪莫作を諸悪は莫作であると述べる道元の見解は、道元の特徴的な考え方を示す見解として取り挙げられることが多い。この箇所では、諸悪は無いとも言えないし有るとも言えないと述べており、結論として莫作と述べているのである。また、諸悪は空とも言えないし色とも言えないと述べており、莫作と述べているのである。道元は、ここで諸悪は空でもなく色でもないと述べているのである。すなわち、諸悪は非有非無であり、非色非空であると述べているのである。この非有非無や非色非空ということを莫作と述べているのである。[9]

このように、道元は、空という言い方について慎重な態度を示しており、仏教の伝統的な言い方である「色即是空」や単に「空」という言葉を用いることについては忌避しているように思われるのである。これは「空」という言葉が有している虚無的な断見としての意味に解釈することを拒否するためであると考えられるのである。しかし、そのことが即座に道元が空思想を批判的に認識していることを意味しているかどうかは慎重に考えておかねばならない。道元は空を媒介にすることなく、直接的に「色是色」あるいは「空是空」という言い方をしており、また「百草」や「万象」や「莫作」という言い方をもしており、空思想の発展的な言い方を試みていると考えられるのである。[10]

四

ところで、道元が長沙景岑の説いている誤った空思想を厳しく批判していることは前に述べたとおりである。皓月供奉の「如何是本来空」という質問に対し、長沙景岑は「業障是」と答えたのであるが、その長沙景岑の答えに対して道元は厳しい批判を加えているのである。前にも述べたように、この道元の批判を、松本氏は「道元の空思想批判」と考えておられるのである。筆者が松本氏の見解に対して疑義を有していることは前に述べたとおりであり、筆者は特に道元が空思想を批判したとは考えていない。前に示したように、『正法眼蔵』「摩訶般若波羅蜜」の巻には「五蘊皆空」や「色即是空」が説かれているが、その「五蘊皆空」や「色即是空」と説かれる空思想について、特に批判的な見解を見いだすことはできないのである。また、道元は、『正法眼蔵』「法華転法華」の巻において、

色即是空の転法華あり、若退若出にあらず。空即是色の転法華あり、無有生死なるべし。（道元禅師全集上・七七五頁）

と述べており、この箇所でも前の「摩訶般若波羅蜜」の巻と同じように「色即是空」や「空即是色」という言い方がなされているのである。ここでも、特に空思想に対する批判的な見解は示されてはいない。また、「洗面」の巻には、

いはく、もしおもてをあらはざれば、礼をうけ他を礼する、ともに罪あり。自礼礼他、能礼所礼、性空寂なり、性脱落なり。かるがゆゑに、かならず洗面すべし。（道元禅師全集上・四二七頁）

とあり、この箇所では「性空寂」と述べており、空思想としての「性空」が説かれているのである。ここでも、特に空思想に対する批判的な見解は示されていない。このような説を見る限り、道元は空思想に基づいた説示を展開していると言えるのであり、決して空思想に対して批判を加えてはいないのである。

松本氏が「道元の空思想批判」として指摘している「三時業」の巻の皓月と長沙の問答についてであるが、前に述べ

たように、道元は皓月の質問に対する長沙の答えに対して批判を加えているのであり、皓月の質問の中に引用されている古徳の言葉については特に批判を加えていない。なお、古徳の「了即業障本来空、未了応須償宿債」という言葉についてであるが、永嘉玄覚の『証道歌』には同文があり(大正蔵四八巻、三九六頁下)、皓月が引用している古徳が永嘉玄覚を指していることは明らかである。[11] 道元は、長沙の空思想に関する見解に対して批判を加える前に、

長沙景岑は南泉の願禅師の上足なり、久しく参学のほまれあり。ままに道得是あれども、いまの因縁は、渾無理会得なり。ちかくは永嘉の語を会せず、つぎに鳩摩羅多の慈誨をあきらめず。はるかに世尊の所談、ゆめにもいまだみざるがごとし。(道元禅師全集上・六九〇頁)

と述べており、長沙景岑は南泉普願の上足であるが、永嘉玄覚の示す語を理解していないことが指摘されているのである。すなわち、道元は永嘉玄覚の示す語を理解していない長沙景岑を批判しているのであり、永嘉玄覚に対しては批判を加えていないことが理解されるのである。道元は、永嘉玄覚が説いている「了即業障本来空、未了応須償宿債」という言葉については決して批判を加えていないと言えるのである。

この「三時業」の巻において、皓月が引用している永嘉玄覚の「了即業障本来空」という言葉について、道元は決して批判を加えていないのであり、道元が批判を加えているのは、長沙景岑が「業障」の当体を動かさず、短絡的に「業障」を「本来空」と述べていることに対してである。道元は永嘉玄覚の説と長沙景岑の説の如何なる点に相違を認めているのであろうか。まず考えられることは、前に述べたように、永嘉は「了即」という条件を付して「業障本来空」と述べているのであるが、長沙は短絡的に直接的に「業障」が「本来空」であると述べているという点である。しかし、さらに如何なる点を考えることができるか、なお慎重に検討を加えておく必要がある。

道元が皓月と長沙の問答で問題にしているのは因果に基づく「業障」についてなのであるが、道元の他の著書『永平広録』巻第五の第三九一上堂では「罪福」についての言及がなされている。すなわち、道元は『永平広録』の第三九一上堂において、

良久云、従来生死不相干。罪福皆空無所住。（道元禅師全集第三巻・二六二―二六四頁）

と述べており、生死について言及する中で「罪福」が「皆空無所住」と示されているのである。ここでは因果に基づく「罪福」が「皆空」であり「無所住」であると示されているのである。この『永平広録』巻第五の第三九一上堂は、伊藤秀憲氏の論文「『永平広録』説示年代考」（駒大仏教学部論集第四一号、昭和五五年一一月）によれば、建長二年（一二五〇）の上堂であり、道元の晩年における上堂の言葉であると言うことができるのである。このことからも、道元は晩年においても「業障」や「罪福」が「空」であると考えていたと言えるのである。ただ、道元が危惧しているのは、「業障」や「罪福」に対する断見であり、道元は「業障」や「罪福」については無常である縁起を意味する空として理解しているのである。このことより、道元は永嘉の「了即業障本来空」という説に対して批判を加えているのではないと考えることができるのである。

それでは、なぜ長沙景岑の空思想に関する見解については批判を加えているのであろうか。空思想を断見である空無の見として解釈している見解に対して道元が厳しい批判を加えていることは前に述べたとおりである。道元が長沙の見解を批判しているのは、長沙の見解が断見としての空無の見に陥っていると考えているからであり、空思想の誤った解釈を戒めるためであると言えるのである。

これに対し、永嘉の見解についてであるが、道元は永嘉の『証道歌』を「三十七品菩提分法」の巻と「深信因果」の巻においても引用しており、永嘉が説いている空についての解釈が引用されているのである。前者の「三十七品菩提分法」の巻には、

永嘉真覚大師云、諸行無常一切空、即是如来大円覚。（道元禅師全集上・五〇四頁）

とあり、永嘉の『証道歌』に説かれている「空」についての見解が引用されているのである。この箇所では諸行無常と一切空が如来の大円覚であると示されているのであるが、この永嘉の見解に対する道元の批判は特に見いだすことができない。また、後者の「深信因果」の巻には、

永嘉真覚大師玄覚和尚は、曹谿の上足なり。……中略……のちに証道歌をつくるにいはく、豁達空撥因果、莽莽蕩蕩招殃過。(道元禅師全集上・六七八―六七九頁)

とあり、この箇所にも永嘉の『証道歌』に説かれている「空」についての見解が引用されているのである。この箇所では「豁達空」が撥無因果の見解であるとして斥けられているのである。前者で引用している永嘉の見解は「空」を如来の大円覚とする見解であるが、後者で引用している永嘉の見解は「空」を撥無因果として批判を加えている見解であると言うことができるのである。このように、永嘉は「空」を支持する立場と「空」を批判する立場の両者の立場を示しているのであるが、道元は永嘉が示している両者の見解を引用しているのである。前者に示されている「空」は諸行無常としての「空」を意味しているのであるが、後者に示されている「空」は虚無的な断見である空無の見としての「空」を意味しているのである。また、永嘉は『証道歌』において、

棄有著空病亦然。還如避溺而投火。(大正蔵四八巻、三九六頁上)

とも述べており、最も陥りやすい「著空」の病を「如避溺而投火」として斥けている箇所を見いだすことができるのである。このように、永嘉は「空」の誤った解釈を指摘し斥けているのであり、このような永嘉の「空」に対する解釈を道元は支持していると言うことができるのである。それ故、皓月が引用している永嘉の「了即業障本来空」という見解は「業障は縁起としての存在である」という意味を述べている「空」の思想であるとして特に批判を加えていないのである。道元が永嘉の「空」に関する見解を批判していないのは、永嘉が『証道歌』において最も陥りやすい「空」の誤った解釈を指摘しているからと言えるのである。

道元が永嘉の「了即業障本来空」という見解に対して批判を加えていないのは、永嘉が無限定に「業障本来空」と述べているのではなく「了ずれば即ち」という限定を加えているからと考えられるのである。道元は、永嘉は最も陥りやすい「空」の誤った解釈を認識しているからこそ、永嘉が「了即業障本来空」と述べている「空」が空無の見としての断見ではないと考えているると言えるのである。(12)

道元は、『正法眼蔵』「仏経」の巻において、

有空のむねあきらめざれば、人もし問取するとき、みだりに拳頭をたつ。しかあれども、たつる宗旨にくらし。正邪のみちあきらめざれば、人もし問取すれば、払子をあぐ。しかあれども、あぐる宗旨にあきらかならず。（道元禅師全集上・四〇九頁）

と述べており、師が弟子を接化する場合、師が具体的に拳頭を立てたり払子を挙げたりして仏道を示すときの宗旨と空思想との関係が示されているのである。ここでは、有と空の旨を明確に理解していなければ拳頭を立てることの宗旨を理解することはできないと述べているのである。すなわち、道元は「有」と「空」を了じていなければ宗旨を理解することはできないと述べているのである。ここでの道元の指摘は「有空」の旨であり、道元が「有と空」の両者の旨を明らかにしなければならないと述べている点に注目することができるのである。道元は『永平広録』巻第六の第四五五上堂において、

師又云、忽有人問永平為什麼恁麼道、祇向他道。元要諸空、為破有。既無諸有、要何空。（道元禅師全集第四巻・四四頁）

と述べており、諸々の「空」が説かれるのは「有」を破すためであるという「有と空」の関係が示されているのである。ここで、道元は「諸空」と述べているのであるが、『正法眼蔵』「虚空」の巻では、

虚空は、二十空等の群にあらず。およそ空ただ二十空のみならんや。八万四千空あり、およびそこばくあるべし。（道元禅師全集上・五六一頁）

と述べており、具体的に「二十」あるいは「八万四千」という数字を示して「空」が説かれているのである。最終的には「そこばく」という数が示されており、道元の説く「空」が「一空」のみに限定されていないことを示しているのである。このことは、破すための「有」が「諸有」であり、多くの「有」を破すために多くの「空」が説かれていることを示しているのである。すなわち、道元は「諸有」を破すために「諸空」を説いていると言えるのである。いずれにせ

よ、道元は「有」を破すために「空」を説いていると言えるのである。しかし、空により有見を破すことができたならば、すでに有見はないのであり、空は不要になると示されており、必要以上に空に執著することを戒めているのである。すなわち、空は有見を破すことのみにおいて有効に機能することが示されているのである。

このように、道元は空の教えを有見を破すための教えとして考えているのであり、この点を認識しているならば、空は仏教の重要な教えとして機能することを主張しているのである。(13)

五

道元が「三時業」の巻において長沙景岑を批判しているのは「道元の空思想批判」を意味しているのではなく、最も陥りやすい誤った空の解釈を批判していると言うことができるのである。最も陥りやすい誤った空の解釈とは断見としての空無の見を意味しているのである。筆者は、道元が空思想を批判しているとは考えていない。筆者は、むしろ道元は空思想を発展的に主張していると考えているのである。

道元が空の教えを実体的有への執著を斥けるための教えとして主張していることは言うまでもない。道元が空の教えによって斥けているのは実体としての実有に対する有への執著であり、決して存在としての有そのものを斥けようとしているのではない。存在としての有そのものを斥けようとする立場をこそ、断見としての空無の見として斥け戒めようとしているのである。道元は『永平広録』巻第六の第四四〇上堂において、

良久云、愛空憎有非道、仏祖何期再迷。不願梵天・帝釈、唯求無上菩提。(道元禅師全集第四巻・三〇頁)

と述べており、空を愛し有を憎むことを非道として斥け、無上菩提を求めることこそが仏道であるとしているのである。ここでは、有見を斥けることに終始するあまり、空見に執著することを厳しく戒めていると言えるのである。道元は空の教えが有見を斥けるための教えであると考えているのであるが、それ以上に重要なのは無上菩提であり、必要以上に

空の教えに執著することについては厳しく戒めているのである。

道元は、前に述べたように、存在を実体的な実有として執著する有見を斥けるために空の教えがあると考えているのであるが、それは決して存在としての有そのものを否定しているのではない。道元は『正法眼蔵』「自証三昧」の巻において、

拄杖経あり、横説縦説、おのれづから空を破し有を破す。（道元禅師全集上・五五三頁）

と述べており、実体としての有見を破し、空無としての空見を破す教えとして拄杖経が示されていると述べているのである。すなわち、具体的な拄杖の存在こそが非有非空の存在であることを主張しているのである。また、『正法眼蔵』「発無上心」の巻では、

尽大地人、および尽十方界の仏祖、および天龍等の心心は、これ木石なり。このほかさらに心あらざるなり。この木石、おのれづから有・無・空・色等の境界に籠羅せられず。（道元禅師全集上・五二五頁）

と述べており、非有非無非空非色の境界として具体的な木石の存在が取り挙げられているのである。道元は非有非空の存在として拄杖や木石を取り挙げているのであり、ここに取り挙げられている拄杖や木石は有への執著と空への執著を離れた存在として示されているのである。

道元は空の教えを実体的有への執著を斥けるための教えとして主張しているのであるが、それればかりではなく、道元の説く空思想は、実体的有への執著と虚無的空への執著を離れた存在としての非有非空の存在をこそ主張するためであると言えるのである。筆者は、このような道元の主張を、道元における空思想の積極的な展開として考えているのである[14]。このような道元の空思想は重層的な構造を示していると言えるのである。

(1)　道元が比叡山において天台教学を学んだことは周知の事実である。しかし、道元の著書において、道元が天台の教学に基づく理論を展開しているとは言い難い。道元の著作における引用が中国禅宗の語録が中心であることは言うまでもな

い。その意味では、中国禅宗の祖師の理論に基づいた道元の仏教が示されていると言うことができるのである。

(2) 道元の思想を前期と後期に明確に分けて考えるという論議は袴谷憲昭氏の主張する本覚思想批判に端を発していると言っていいだろう。袴谷氏は、論文「十二巻本『正法眼蔵』撰述説再考」(『宗学研究』第三〇号、一九八八年三月)において「十二巻本『正法眼蔵』は、従来指摘されているように、ただ単に道元の親撰として各巻の連絡が緊密に取れている一著述であると見るだけではなく、明確に本覚思想批判を打ち出すべく新たに書き下した道元最晩年の決定的著述であると見做さねばなるまい」と述べておられ、道元の前期の著述に比し、十二巻本『正法眼蔵』を道元最晩年の決定的著述として位置づけておられるのである。このような袴谷氏の指摘に基づき、道元の思想を前期と後期に区分して考えようとする見解が相次ぐようになったと言えるだろう。

(3) 松本氏は同論文において「私は道元の思想を、鎌倉行化を分岐点として、前期と後期に区分して考える」と述べておられ、道元の思想的変化の分岐点を鎌倉行化の時期とされている。また、松本氏は同論文において「第四「発菩提心」から第十「四禅比丘」の間に、「仏性顕在論」の肯定から否定へという大きな思想的変化が道元に起こったと考えるべきであろう」と述べておられ、道元の思想的変化の分岐点を十二巻本『正法眼蔵』の第四「発菩提心」と第十「四禅比丘」の間に設定されている。

(4) 松本氏は一九九八年三月に発表された前掲論文「道元と如来蔵思想」では道元の思想的変化の分岐点を鎌倉行化の時期とされているのであるが、一九八九年七月に発表された論文「空について」の注では「十二巻本『正法眼蔵』に道元の真意を読みとろうとする袴谷氏の主張そのものには、私は全面的に賛成する」と述べておられ、十二巻本『正法眼蔵』に道元の真意があるという立場を示されている。

(5) ここに示した松本氏の見解の直前に梶山雄一氏の「『般若経』はあらゆるもの、行為もその果報も実は空であることを説き、ひいては輪廻と涅槃とが一つであることを説いて、業報の法則を超越することを教える」という見解を引用し、続いて道元の「三時業」の巻を引用して両者を対比させ、松本氏は「梶山博士の『般若経』理解が正しいとすれば、『般若経』は、道元より見れば、仏教ではない外道の見解を説くものとなるのである」と述べておられるのであるが、道元は決して『般若経』が外道の見解を説いているなどとは述べていない。

(6) 袴谷氏は前掲論文「十二巻本『正法眼蔵』撰述説再考」において「業障が空だという考えは本覚思想からしか導けないが、それを明確に否定した十二巻本はそれ自体で本覚思想批判を示していることは明らかなのである」と述べておられ、長沙批判を展開している道元の見解を本覚思想批判として指摘されている。

(7) 本論文に引用する『正法眼蔵』については、一九六九年五月筑摩書房発行、一九八九年一〇月臨川書店復刻の大久保道舟編集の『道元禅師全集』上巻所収本を用いる。以下同じ。

(8) 本論文に引用する『永平広録』については、一九八八年四月、一九八八年一二月春秋社発行の『道元禅師全集』第三巻、第四巻所収本を用いる。以下同じ。

(9) ここに取り挙げた「諸悪莫作」の巻の文章に続いて「たとへば、春松は無にあらず有にあらず、つくらざるなり。秋菊は有にあらず無にあらず、つくらざるなり。諸仏は有にあらず無にあらず、莫作なり。露柱灯籠・払子拄杖等、有にあらず無にあらず、莫作なり。自己は有にあらず無にあらず、莫作なり」とあり、具体的な例として春松、秋菊、諸仏、露柱灯籠、払子拄杖、自己などを取り挙げ、それらが非有非無であり、莫作であることが主張されているのである。ここで主張されている「非有非無」や「非有非空」という言い方は、取りも直さず、空思想を述べた言い方であることは言うまでもない。空思想は重層的構造において主張されるのである。

(10) もし道元が空思想を批判しているのであれば、空という言い方に対して批判を加えなければならないはずなのであるが、空については「空是空」と述べているのであり、道元が空思想を批判しているとは言えないのである。

(11) 松本氏は前掲論文「空について」の注において「道元が十二巻本「三時業」で長沙の業障観を評した「ちかくは永嘉の語を会せず」の「永嘉の語」を、……中略……私は、十二巻本で「三時業」の前の巻「深信因果」に示された「豁達空撥因果……」の語(『正法眼蔵』六七九頁)を意味すると見たい」と述べておられ、その第一の理由を「「三時業」に「古徳云『了即業障本来空……』」として出る語(同、六八九頁)を、道元は、十二巻本でも、六十巻本でも、永嘉の語と明確に規定していないから」とし、その第二の理由を「同じ『証道歌』中にある句ではあるが、「豁達空撥因果……」と「了即業障本来空……」は、道元によっては、撥無因果を批判するものと撥無因果を説くものという点で、思想的に矛盾するものと見なされたと思われるからであり、「三時業」の文脈では、前者が「永嘉の語」として相応しいと考えられるからである」としているが、この松本氏の見解を筆者は首肯することができない。道元は、皓月と長沙の問答を引用した後、続いて「長沙景岑は……中略……ちかくは永嘉の語を会せず、つぎに鳩摩羅多の慈誨をあきらめず。はるかに世尊の所談、ゆめにもいまだみざるがごとし」(道元禅師全集上・六九〇頁)と述べており、長沙が永嘉の語と鳩摩羅多の慈誨と世尊の所談を理解していないと指摘しているのである。この「三時業」の巻では、冒頭に鳩摩羅多の慈誨が引用されており、鳩摩羅多は釈尊の仏法を正伝し、三世の諸仏の法をも暁了していることが示されているのである。ここでは「ちかくは永嘉」「つぎに鳩摩羅多」「はるかに世尊」と述べているのであり、この「三時業」の巻に取り挙げられている鳩摩羅

多と釈尊と永嘉について示されているのである。永嘉と鳩摩羅多と世尊が年代的に近くから遠くへと並べられているのである。すなわち、道元が「ちかくは永嘉の語」と述べているのは皓月が古徳の語として取り挙げている永嘉の語を指していることは明らかである。

(12) 松本氏は永嘉の語である「了即業障本来空」の「業障本来空」のみに注目され「了即」については一言も言及されていない。長沙も永嘉の「業障本来空」のみに注目して「了即」については全く言及していないのである。道元の批判は長沙が述べている「業障本来空」に対してなされているのであり、永嘉が述べている「了即業障本来空」に対してではない。敢えて言うならば、道元は、長沙が永嘉の「了即」を無視して「業障本来空」のみを取り挙げている点を批判していると言えるのである。

(13) もともと空の教えは有見を破斥するための教えである。『般若経』で説かれた空思想は部派仏教において主張された実有説を破斥するための極めて攻撃的な教えであり、空思想は実有説を破斥するためだけに終始していると言っても過言ではない。松本氏は前掲論文「空について」において「中観派的な空思想を〝有〟の立場にねじまげようとするときには、必ずこの〝空にも執着すべきではない〟が言われる」と述べておられるが、もともと空の使命は有見を破斥することであり、有見を破斥した後、必要以上に空を主張することは空見に陥ることを意味するのである。

(14) 空は有見を破斥するための教えであり、有見を破斥した時点で空の使命は終わるのである。しかし、必要以上に空を主張して空見に陥る弊害を防ぐため、有見を破斥した後は空をも破斥する必要があり、それ故、有見にも空見にも陥らない非有非空の教えを説いておく必要があるのである。すなわち、空思想は非有非空という重層的な構造に基づいて説かれる教えなのである。

道元禅師における「古鏡」について

石井　清純

一　はじめに

仏典に、「鏡」の喩えが頻出することはよく知られるところである。その代表例として、いまは『華厳経』と『法華経』の二例を示してみることにする。

①六十巻本『華厳経』巻五「菩薩明難品第六」

随所行諸業　受果報亦然　造者無所有　諸仏如是説　猶如明浄鏡　随其面像現　内外無所有　業性亦如是。（大正蔵九巻、四二七頁下）

②『法華経』巻六「法師功徳品第十九」

若持法花者　其身甚清浄　如彼浄琉璃　衆生皆憙見　又如浄明鏡　悉見諸色像。（大正蔵九巻、五〇頁上）

これらは、どちらも偈文であるが、それぞれの「輝ける浄らかな鏡」（傍線部）は、①の『華厳経』においては、鏡が対象物に応じて自在に像を現じることを、諸仏の在り方としての業（因）と果の相即性の譬えとして、また②では

『法華経』を持する者が、その功徳によって到る心的境涯を形容したものとして用いられている。

すなわち、この二例においては、「清らかである」という条件付きではあるが、「鏡」は、仏教の教理的核心、あるいは仏に近い境涯を示し、極めて肯定的に捉えられているといえる。

その他の用例の多くも、これに類する用法であろうことは想像に難くない。しかし、それと逆の例を見出すこともできるのである。例えばそれは、次の四巻『楞伽経』巻一の一節である。

若説真実者　彼心無真実　譬如海波浪　鏡中像及夢。（大正蔵一六巻、四八四頁下）

これは、真実を説かんとする者について、「説こう」とする心を起こした時点で、その「心」は真実から遠ざかるものであるとする。そして、その悪しき状態の例として、鏡に映る影像が、夢や波浪とともに引き合いに出されるのである。これはすなわち、実体のない虚妄なるものの代表例として用いられているといえよう。

しかるに、同じ経典に、次に示すように肯定的な引用も存在する。

依於一異、倶不倶、有無、非有非無、常無常想、而不能知自心現量。譬如明鏡随縁顕現一切色像、而無妄想。（同右、四九一頁中）

ここでは、明鏡が、対象をありのままに写し出す働きを、妄想なき心境に譬えている。すなわち、四巻『楞伽経』においては、同一経典の中でも、映す主体としての「鏡」は肯定的に、映された「影像」は否定的に用いられている印象を受ける。

本論では、仏典についての具体的分析を目的としたものではないので、これ以上の詳説は避けるが、以上の用例から、禅思想の展開の最初期の依用経典である四巻『楞伽経』においては、この「鏡」が、外境に〔正確に〕対応し得るものとして、「正しい心のはたらき」を意識しつつ用いられているという、一応の傾向を指摘しておくことにしたい。(1)

これを踏まえつつ禅籍に目を転じてみると、そこにも「心境」「心性」を意識した「鏡」の比喩が散見されるのである。

その代表例とも言えるものが、いわゆる六祖慧能（六三八―七一三）の「心偈」であるが、さらにそれは、「円鑑」「明鏡」「古鏡」などといった、いくつかの表現形式をもって展開してゆく。

特に、この「古鏡」という表現は、禅籍に特徴的に見受けられるものといえる。[2]

そこで、以下では、まず禅籍における「鏡」が象徴的に示すものを、確認し、それによって、中国禅における「古鏡」という語の定義づけを試みる。そしてそこから、道元禅師（一二〇〇―一二五三）の特徴的な解釈について、仮名『正法眼蔵』「古鏡」の巻を中心に考察してゆくこととしたい。

二　「心鏡」と「明鏡」

禅宗における「鏡」の比喩は、先にも述べたように、六祖の「心偈」を代表とする。それは、『祖堂集』巻二「弘忍章」によれば、次のごときものである。

身非菩提樹、心鏡亦非台。本来無一物、何処有塵埃。（中文出版社影印本『祖堂集』四三頁上）

これは、神秀の次の偈に対応するものとして存在するので、それも併せ示しておくことにする。

身是菩提樹、心如明鏡台、時時勤払拭、莫使有塵埃。（同右、四二頁下）

この神秀の偈の第二句に見える「明鏡」は、第一句の「菩提」と対応している。すなわちこの「明鏡」が、身・心に宿る真如（悟り）に譬えられていることは明白である。

これを自己存在の外に置くことを批判しつつ提示されたのが、先の慧能の偈ということになるのであるから、そこに示される「鏡」も、同じく「菩提」を意識したものということになろう。「心鏡」（傍線部）とは、その菩提（＝明鏡）と「心性」の一体性を示した表現ということになる。

さらに、この偈について、主だった燈史間の異同を見ると、『景徳伝燈録』（以下『伝燈録』）巻三「弘忍章」では「菩

提本非樹、心鏡亦非台、本来無一物、何仮払塵埃。（大正蔵五一巻、二二三頁上）と、第二句の変更は見られないものの、『天聖広燈録』（以下『広燈録』）巻七「弘忍章」に到ると、「菩提本無樹、明鏡亦非台、本来無一物、何処有塵埃」（卍続蔵一三五巻、三二三丁右上）と、「心鏡」に変わって「明鏡」の語が用いられている。

「鏡」が心性（あるいは自己の本性）を象徴的に示したものであることが示されているという点で、古い資料が「心鏡」という端的な表現形式を取っているのに対し、『天聖広燈録』では、それが、先に示した六祖の偈に示される「心の汚れなきさま」というニュアンスを含有した用語をもって象徴化されていることが解る。

すなわち、先の神秀の偈に見る「明鏡」が、塵の払拭によって招かれる「悟り」であったのに対し、それが六祖の偈に用いられることによって、「明鏡」それ自体が「心性」の働きの円満性を示すものとなっていったものと推測できよう。(3)

続いて、その後の展開であるが、六祖以降において、それをもっとも端的に示していると思われるのは、『馬祖語録』（『四家語録』所収）の次の一節である。

心生滅義、心真如義。心真如者譬如明鏡照像。鏡喩於心、像喩諸法。若心取法、即渉外因縁、即是生滅義。不取諸法、即是真如義。（卍続蔵一一九巻、四〇六丁左下）

六祖の孫弟子に当たる馬祖道一（七〇九—七八八）は、「即心是仏」の語で知られるとおり、六祖の示す「心性」を、さらに積極的に現実の精神生活に結びつけ、その日常的な働きこそが悟りの発現であるとしたことで知られる。それゆえ、右の引用では、「心」を極めて積極的肯定的に捕らえているのであるが、その「心」が諸法をありのままに写し出しつつ、それ自体は変容しないさまを真如とし、その「正しき在り方」を「明鏡がものを映すさま」に譬えているのである。(4)

この他に、馬祖における「鏡」の機縁として良く知られるものとして、「南岳磨塼作鏡」の話が挙げられる。

坐禅して仏に作ろうとする馬祖を、南嶽が、甎を石に当てて磨き、それがけっして「鏡」とならないように、いくら

坐禅をしても仏と作ることはできない、と、坐禅一行への執着を否定するのがこの公案の主題である。[5] その意味からすれば、ここに持ち出される「鏡」は、「仏」そのものを示していることになる。

しかるに、その「仏」とは、馬祖においては「即心是仏」と定義されるのである。よって、そこには当然、日常的な「心」そのものを、「仏」＝「鏡の喩え」として意識していると解釈せざるを得ない。

以上のように、「鏡」は、「悟り」あるいは「真如」そのものに譬えられるものの、それは禅宗においては、「心鏡」あるいはその円満を示す「明鏡」という表現をもって、自己の「心性」そのもののはたらきの比喩として用いられることが指摘できるのである。

このような、一連の「鏡」と「心」の関係を見てくると、そこに阿頼耶識の顕現としての「大円鏡智」が意識されていることが容易に想像できる。禅籍における大円鏡智の定義の一例として、『宗鏡録』巻一四を挙げておくことにする。

大円鏡智者。如依円鏡衆像影現。如是依止如来智鏡。諸処境識衆像影現。唯以円鏡為譬喩者。当知円鏡如来智鏡平等平等。是故智鏡名円鏡智。（大正蔵四八巻、四七二頁下）

すなわち、諸方すべてに対応する如来の智見が、諸法をありのままに映す鏡の作用と同じ働きをするものであるがゆえに、それを「円鏡」の語をもって譬えるというのである。「心真如」を鏡に譬える馬祖の用例は、この「大円鏡智」を意識しつつ、本来外部に発現しない、この「智慧」を、そのままに現実の心の働きとして捉えてゆくところにおいて用いられていると考えられるのではなかろうか。

三　古鏡

以上、数少ない用例によってではあるが、禅宗における「鏡」が「正しき心作用」の喩えとして用いられている可能性を指摘しえた。そこで次に、禅宗独自の「古鏡」という表現について考察することにしたい。

それは特に、「雪峰看獼猴」「古鏡闊一丈」の話など、雪峰義存（八二二―九〇八）において象徴的に見受けられる。この公案は仮名『正法眼蔵』「古鏡」の巻にも引用されており、後に詳察することになるが、「古鏡」の機縁としては、『景徳伝燈録』においては、巻八「福谿和尚章」が最も早い。福谿（生没年不詳）は馬祖の弟子である。

僧問、古鏡無瑕時如何。師良久。僧云、師意如何。師云、山僧耳背。僧又挙前問。師云、猶較些子。（大正蔵五一巻、二六二頁中―下）

これは、「古鏡（＝古びた鏡）」の完結性について問うたものである。それは、自性・自己の本源といったものを示していると思われるが、福谿は、聞こえぬふりをして回答を拒否している。

年代的には、これに趙州の「古鏡未磨時」の話が続く。『古尊宿語録』所収の「趙州録」巻上より原文を示す。

問、古鏡不磨、還照也無。師云、前生是因、今生是果。（卍続蔵一一八巻、一五五丁左下）

これは、先の「無瑕」に替わって、「不磨」を条件としての問いかけである。これらは、どちらも「古鏡」の象徴するものが、それ自体で円満完結したものであることを前提としていることを示していよう。

すなわち「古鏡」は、普遍的真理としての「仏性（＝絶対性）」になぞらえられているのである。

それに対し、趙州は、「前世の因によって、今世が果としてある。」と答える。

これは、今生の自己身を「果」と置くことにより、それが既に「因」によって磨かれた状態であることを示して、磨・不磨に関わらぬ、現実に存在する自己の肯定的な把握を促したものであろう。そしてそれにより、「磨・不磨」という問いかけの無意味さを示したものと解釈できる。(6)

このような、「古鏡の磨・未磨（不磨）」に関わる問答は、他にも多く散見される。以下に数例を示してみることにする。

①問、古鏡未磨時如何。師曰、古鏡。僧曰、磨後如何。師曰、古鏡。（『伝燈録』巻二一「国泰弘滔章」、大正蔵五一巻、三七三頁上）

②問、古鏡未磨時如何。師云、照破天下人髑髏。進云、磨後如何。師云、黒如漆。（『広燈録』巻一七「大愚守芝章」卍続蔵一三五巻、三八一丁右下）

③僧問、古鏡未磨時如何。師云、磨。進云、磨後如何。師云、誰敢覷著。（『広燈録』巻二一「東禅秀章」卍続蔵一三五巻、四〇三丁左上）[7]

①は『正法眼蔵』「古鏡」の巻にも引用されているが、「磨」「未磨」ともに、「古鏡」の一語をもって応対するその姿勢は、先の趙州と同様の消息を示していよう。

②は、未磨時を闊達なる自己心の働きに、磨後を、判断を超えた本質的存在に当てている。これは「用」と「体」とに比定されよう。

③は、一見、「磨」という行為を積極的に認めているようであるが、最終的に「磨かれた鏡」は否定され、僧の問いかけ自体が撥ね付けられている印象を受ける。

以上の数例から判断するとき、「古鏡」という語は、それに関して問いかけることすら拒絶されるような本質的普遍的真理を象徴している可能性が指摘できるのではなかろうか。

それは、個々に内在する仏性というよりも、さらに普遍化された根源的絶対性を意識しているようにも思われる。「明鏡」は、その字面からも「清らかさ」を示すものであることが窺えるが、さらに「古鏡」の場合には、それが、「古」という語の持つ遠く過ぎ去った旧時を示す語義から、さらに根源的な、たとえば真諦・空劫以前の消息といった、直接アクセスすることの許されない絶対的存在が意識されているのではなかろうか。

このように捉えることにより、それ（古鏡・ふるびた鏡）を「明鏡」として自己に顕現せしめるための「磨」に関する問いかけが行われながらも、その変容を拒む返答が導き出されるという傾向が生じてくるものと思われるのである。

すなわち禅籍における「古鏡」の比喩について概観したとき、それは、六祖慧能の「心鏡」に見られる、個々の心性の円満性からさらに展開し、個々の存在を超越した、全体的に同一なる根源的真理の表詮として用いられたものではな

いかと推測できるのである。

四　道元禅師の「古鏡」の定義

前節においては、中国禅籍における「鏡」について概観したが、道元禅師の仮名『正法眼蔵』にも「古鏡」と題する巻が存在している。そこに示される「古鏡」は、今までに見てきた中国禅における概念と、どのようにリンクし、展開しているのであろうか。

以下、それについて考察してゆくが、直接に「古鏡」の巻に入る前に、まず、「鏡」に対する禅師の基本的姿勢が示されていると思われる、『永平広録』第四一〇上堂を紹介してみることにしたい。

それは次のごとき内容である。

上堂。記得。僧問趙州。古鏡不磨還照也無。趙州曰、前生是因、今生是果。誰知古鏡独有仏祖屋裏。古鏡様子、不比大円鏡、不比頗梨鏡。雖然恁麼、或有人問永平、古鏡不磨還照也無。祇向伊道。一生補処必生兜率陀天。三十三天帝釈為主。為甚麼如斯。大衆還要委悉這箇道理麼。良久云、菩薩発心業識中。豈憎愛秋月春風。此裟婆国土知不。尽恒河沙世界東。(『道元禅師全集』(春秋社刊)〈以下『全集』〉巻三、二七六頁)

この上堂は、先に示した「趙州古鏡還照」の話を引用した後、「古鏡」を唯一「仏祖屋裏」に有るものと評価する。しかし禅師は、それを肯定しつつも、それに続く傍線部で、先に述べたような通仏教的な絶大なる価値を持つ「大円鏡」「頗梨鏡」と、主題となる「古鏡」とを同一視することが否定されている。[8] ただし、最終的には、その「現前している鏡」＝「自己の絶対性」が主張されるという意味においては、それは究極的な「仏」の顕現とはいえよう。

この上堂は、建長二年(一二五〇)暮れに、永平寺において行われたものであるが、さらに、この上堂に次ぐ第四一一上堂も、次に示すように鏡を題材にしたものなのである。

上堂云。記得。僧問南嶽、如鏡鋳像、光帰何処。南嶽曰、大徳未出家時相貌、帰甚麼処。僧曰、像成後、為甚麼不鑑照。南嶽曰、雖不鑑照、瞞他一点也不得。這一段因縁、二十年前、一経耳根。得力已来、握在拳裏未曾放下。山僧聊有山偈。良久云、如鏡如何鋳万像。未曾打破浄光明。万年錬得百千烹。豈得瞞他一点生。（『全集』巻三、二七六―二七八頁）

この上堂では、「南嶽如鏡鋳造」の話が引用され、禅師自身が、その内容を二十年来、意識し、護持し続けていたことが述べられている。

鏡島元隆博士は、この「二十年前」（波線部）とは概数であって、耳にしたのは如浄会下でのことであったと推測されるが[9]、これは、首肯しうるものである。そして仮名『正法眼蔵』「古鏡」の巻の示衆は、じつに仁治二年（一二四一）と、この上堂の十年前のことなのであるから、禅師がこの二例の上堂において「鏡を」取り上げたとき、そこに「古鏡」の巻の内容が意識されていたことは、まず間違いないであろう。そこでこの両者を結びつける形で、道元禅師の「古鏡」に対する認識を探り出すこととする[10]。

「古鏡」の巻は、次のように書き出される。

諸仏諸祖の受持し単伝するは古鏡なり、同見同面なり、同像同鋳なり、同参同証す。（『全集』巻一、二二二頁）

『正法眼蔵』「古鏡」の巻の冒頭においては、「古鏡」という語は、「仏祖が単伝したもの」であり、それが「同一の面にて、同様にものを映し出し、明らかにしてゆく」性質を有していると定義されている。

つまりこれは、全体に共通する仏としての本来性ということになり、禅宗の伝統的解釈を踏襲したものといえよう。さらにそれは、続く「伽耶舎多円鑑同生」の話において明確に示される。

これは、『伝燈録』巻二「伽耶舎多章」（大正蔵五一巻、二一二頁下）に基づいたものである。母が、鏡を持った大神の夢を見て伽耶舎多を産むと、常に清らかな「円鑑」がその身に付き随っていたというものなのだが、道元禅師はさらにそれを独自に展開して、「しかあるに、童子すでに出家受戒するとき、円鑑、これより現前せず。このゆえに近里遠方、

おなじく奇妙なりと賛嘆す」(『全集』巻一、二二二頁)と、その円鑑が童子の出家受戒の後に消え去ったとし、それを奇代の勝躅と賞賛するのである。[11]

この付加部分の意味するところは、童子が出家することによって「円鑑(=円鏡)」そのものとなったことを示したものであろう。すなわち、ここにいう「円鑑」は、今ある出家者の相貌ということになる。[12]

これは、禅宗の現実肯定的側面を強調した表現とも解釈できるが、しかしこの後、「伽耶舎多円鑑同生」の話を引用して後に、その拈提において、次に示すような注目すべき内容を見出すことができるのである。

諸仏はこの円鑑に同参同見なり、諸仏は大円鑑の鋳像なり。大円鑑は智にあらず理にあらず、性にあらず相にあらず。十聖三賢等の法のなかにも大円鏡の名あれども、いまの諸仏の大円鑑にあらず、諸仏かならずしも智にあらざるがゆえに。諸仏に智慧あり、智慧を諸仏とせるにあらず。(『全集』巻一、二二三頁)

これは、伽耶舎多の偈文に基づいて「諸仏大円鑑」を定義する箇所である。そこでは、まず最初に、「鏡」を、智や真理として普遍化することと、個別の表象や内在せる性として区別することが、共に否定されている。

これは、円鑑の絶対化と部品化の相方の解釈への否定的表現と思われるが、それはさらに、後半傍線部に見られるとおり「智慧」の定義へと収束してゆく。

すなわち、ここで最終的に主張されるのは、「仏の智慧」が仏全体を表現するものではないということである。そして、十聖三賢の「大円鑑」は、「智慧」のみであり、それが「智」のみを全体像としない「諸仏の大円鑑」との相違点であるとされている。

これは、先に触れた『宗鏡録』に見られるような、「大円鏡智」を根底においた「鏡」理解を真っ向から否定するものであろう。

つまるところ、仏としての属性を、内包される「智」を中心に語ることが拒否される。引用文末尾傍線部の表現を借りれば「智慧」はあくまで仏の部分でしかないのである。

これによって、道元禅師が、「円鏡」を、それ自体で円満完結した智の象徴として定義することに懸念を抱いていることが分かる。これは、先に示した『永平広録』第四一〇上堂も同様であって、傍線部中の「大円鏡に比(あた)らず」は、これを意味した表現と解することができよう。

「古鏡」の巻では、この後、六祖の心偈をはさんで、第四一一上堂においても取り上げられた「南嶽如鏡鋳像」の話が引用される。これに対する道元禅師の拈提は次の如くである。

いまこの万象はなにものとあきらめざるに、たづぬれば鏡を鋳成せる証明、すなはち師の道にあり。鏡は金にもあらず、玉にもあらず、明にあらず、像にあらずといへども、たちまち鋳像なる、まことに鏡の究辨なり。（『全集』巻一、二二五頁）

ここでは、前半部において、像を鋳造するにあたって、対象物に対する知的認識を不必要なものとし、前と同様、「鏡」の全体性と、知的理解の部分性とを示した内容が見受けられる。

そして後半部傍線において、鏡が像を鋳るに、その材質及び形状の如何を問うべからざることが主張される。これは、前節において考察した中国禅籍と同様、「鏡」の象徴する悟りを、基本的に外的な要因によって変化することのない本質的存在とするものである。しかし、ここで敢えて差異を示せば、それがあくまで「内的な智慧」や普遍絶対化された「真理」ではなく、あくまでも「ものを映す」という「はたらき（属性）」の上に論じられていることであろう。

これは、冒頭の伽耶舎多の機縁において、「円鑑」と「出家の相貌」が同一なるものとして示されていたことを見れば明らかである。すなわち、ここにおいて、道元禅師は、「鏡」の比喩を、内的な「智」から切り離し、むしろその「対象を映す」という機能から、六根の働きの中において外境と対応し、表面化しうる存在として捉えようとしていることが理解できよう。

五 「古鏡」の巻における雪峰の再評価

「古鏡」の巻の後半部分には、「雪峰胡来胡現（玄沙百雑砕）」「雪峰看獼猴（三聖歴劫無名）」「雪峰世界闊一丈」の三則例の公案が引かれ、極めて詳細に解説される。

雪峰は、戒律重視で、悟りへの安住を拒む姿勢を常に持ち続けていた人物とされる。[13] この姿勢は、今までに考察してきた道元禅師の「大円鏡智」への慎重な態度と近接したものといえるが、さらに禅師は、「古鏡」の巻においてこの雪峰に見られる「古鏡」を題材とした機縁の語を転釈し、雪峰を再評価することにより、「古鏡」の現実性を強調しようとしていると思われる。

それが最も端的に示されるのが、三聖の「歴劫無名」に対しての評価といえるが、その前に、まず「雪峰胡来胡現」における、「古鏡」と「明鏡」に対する定義を見てみることにしたい。[14]

明鏡来はたとひ明鏡来なりとも、二枚なるべからざるなり。[a] たとひ二枚にあらずといふとも、古鏡はこれ古鏡なり、明鏡はこれ明鏡なり。古鏡あり明鏡ある証験、すなはち雪峰と玄沙と道取せり。これを仏道の性相とすべし。[b]（『全集』巻一、二二九頁）

この一段は、雪峰の「此の事を会せんと要せば、我が這裡、一面の古鏡の如くに相い似たり」（『全集』巻一、二二六頁、原漢文）という発言に対する、「それでは、もし明鏡が現われたらどうしますか」という玄沙の質問に、道元禅師がコメントを付したものであるが、ここにおいては、「古鏡」と「明鏡」は、引用の末尾傍線部に明示されるように、それぞれに「性」と「相」に当てられている。

前節では、「古鏡」は、現実の事象ではなく、むしろ自己の心性の清浄を示す「明鏡」に対して、その本来的在り方（空劫以前の消息、本来の面目）を示すものとして用いられる傾向を指摘した。玄沙の発問は、基本的にこの定義付けに

由来するものといえる。

しかるに、道元禅師は、傍線部aに見えるとおり、明鏡と古鏡とを区別しない立場を取る。かといって、無批判にそれらを同一視するものではないことも同時に主張されている。この両者の関係は、傍線部bにあるような、同一概念（あるいは事象）の並列した二側面とされるのである。

そして、この「古鏡」の定義の下に、次の「雪峰看獼猴」の話が転釈される。次にそれを見てゆくことにする。

まず、この則の全体像を、宋版『宏智録』巻二「拈古」五三則によって示す。

挙雪峰与三聖行次、見一隊獼猴。峰云、祇這獼猴。各各皆一面古鏡。聖云、歴劫無名、何以彰為古鏡。峰去、瑕生也。聖云、一千五百人善知識、話頭也不識。峰云、老僧住持事煩。（石井本『宏智録』上、一三四―一三五頁）

ただし、「瑕生也」以降の後半部は、『伝燈録』巻一六「雪峰章」よりの引用であるので、その部分のみ示す。[15]

師曰、瑕生也。僧曰、有什麼死急、話頭也不識。師曰、老僧罪過。（大正蔵五一巻、三二八頁中）

この則は、雪峰が猿に古鏡を背負わせることで真妄和合の様相を示そうとしたものの、それを三聖に批判され、最終的に謝罪するという筋立てである。

ここでポイントとなるのは、三聖の批判理由である。それは、傍線部に見えるとおり、「永久に名を付けられないものを、どうして『古鏡』などとするのか」というものである。すなわち、雪峰の示そうとした「真（＝本源）」は、本来、言詮を仮りることの不可能なものであって、それを「古鏡」という言語で規定しようとした以上、それは誤りである、という批難である。

前節において触れたように、「古鏡」に関しては、それを尋ねることすら拒否される傾向にあった。さらに、「説似一物即不中」（『伝燈録』巻五「南嶽章」大正蔵五一巻、二四〇頁下）という禅の伝統からすれば、三聖の発言は思想的大前提であり、立派な模範解答といえよう。[16]

そのように、大前提に固執すること自体が「瑕」である、というのが雪峰の反論であるが、三聖は怯まず、結局は、

雪峰が一歩引いて謝罪をすることで決着がつく。すなわち、この公案においては、雪峰は、真理を「古鏡」という言語で規定してしまった咎を犯した人物として抑下されていることになる。[17]

しかし、先にも述べたように、道元禅師はこの則を転釈し、三聖を抑え、雪峰を高く評価しているのである。それを最も象徴的に示しているのが次の一節といえよう。

いはゆるは、あしくいひにける、といふにも、かくいふことあれども、しかはこころうまじ。老僧、といふことは、屋裏の主人翁なり。(『全集』巻一、二三四頁)

ここに明らかなように、道元禅師は、雪峰の「老僧罪過」の語を謝罪の意にとらず、「屋裏の主人翁」、すなわち言説で表わすことのできない存在を示し、再度三聖に反論を試みたものとしているのである。

それに対し、三聖の「歴劫無名……」は、はっきりと抑下される。確かに三聖の発言は、禅の思想的大前提である。しかし、その模範解答は次のように批判される。これは、その内容が、本来性に安住して、現実の自身の日々の営みの活力を奪い去る危険性を有するためであろう。

無名、真箇に無名ならんには、歴劫いまだ歴劫にあらず。歴劫すでに歴劫にあらずば、三聖の道得、これ道得にあらざるべし。しかあれども、一念未萌以前といふは、今日なり、今日を蹉過せしめず錬磨すべきなり。まことに歴劫無名、この名たかくきこゆ。なにをあらはしてか古鏡とする、龍頭蛇尾。(中略)いかでか古鏡に瑕生也ならんとおぼゆれども、古鏡の瑕生也は、歴劫無名とらいふをきずとせるなるべし。(『全集』巻一、二三二―二三三頁)

引用文中の「龍頭蛇尾」は、『全集』巻一、二三三頁頭註では「頭から尾に至る通身が古鏡である意」とされるが、ここでは文字どおりに解すべきであろう。すなわち、「歴劫無名」という大前提を持ち出して悦に入っている三聖の言葉は、二箇所の傍線部のように、けっして道得とはならず、むしろ、その「歴劫無明」こそが「瑕」だとされるのである。これは、波線部に示されるように、「一念未萌以前(歴劫無名なるもの)」を「今日」と定義していることに由来しよう。そうでなければ、さらに「今日を蹉過せしめず錬磨」することがなくなるというのが、この部分の論旨と思われ

る。

この転釈から道元禅師の意図を探ろうとするとき、さらに参考になるのは、この則に続く「世界闊一丈」の話に対する次のような拈提である。

古鏡さらに一顆珠のごとくにあらず。明昧を見解することなかれ、方円を見取することなかれ。尽十方界、たとひ一顆明珠なりとも、古鏡にひとしかるべきにあらず。（『全集』巻一、二三五頁）

先には、「明鏡」と「古鏡」とを、「性」と「相」に当てていたが、ここではまた、「古鏡」が、本質的に円満な「光り輝く珠」と同一な属性を持ちながら、それとは違った発現のしかたをするものであることを示したものといえよう。

このような本質論的な「古鏡」解釈を否定することが、この巻の主旨だったのではないであろうか。それゆえ、先の公案においても、明鏡と古鏡の二者をことさらに区別することに注意を促し、今ここでは眼前の猿に古鏡を表現した雪峰を評価し、逆に表現することを嫌った三聖は批判されたのであろう。

以上のように考察してきたとき、「古鏡」の巻に示される「古鏡」とは、完成されかつ変容することのない、いわゆるの「本地の風光」とは明らかに別な、むしろ我々が、個々にアクセスすることの可能な、現前に現われている事象として捉えていくべきものとして定義されていると思われるのである。

六　むすび

以上、中国禅籍及び道元禅師の「古鏡」の意味について考察してきたのであるが、最後に、今一度その流れを概観する形で結びとしたい。

まず、六祖においては、「鏡」は、それがあらゆるものを映し出すという意味において、外境に正確に対応する「心

の清浄なるさま」に譬えられていた。

それゆえ、六祖の心偈においては、最初「心鏡」と熟字されていたが、それは、取りも直さず、清浄なる自己の心性を意味するがゆえに、『広燈録』等では、「明鏡」とされていたのである。

さらにそれが、馬祖によって、「諸法を分別する心」すなわち慮知心を「心真如」と位置づけられるに及んでも、その「心」の譬えに「鏡」が用いられていた。

一方、禅籍に特徴的に用いられる「古鏡」という用語については、それが、右に見た「鏡」の比喩対象を踏まえながらも、さらに「古」という字のもつ原初性・本来性を加味した、個々の存在を超えた、普遍的な真理を表現する言葉として用いられる傾向が指摘できたのである。

したがって、「古鏡」という語の比喩する対象は、それ以外の言葉をもって解説することを拒む傾向を生ぜしめた。

しかし、この「古鏡」に対して道元禅師は仮名『正法眼蔵』の一巻をもって、具体的拈提を行っている。そしてそれは、中国禅籍における用法とは、若干相違したものであった。

その特徴の第一は、「鏡」を「智」と捉えないということである。これはすなわち「内的心性」のみを表現する言葉としてではなく、外的に現出している相貌をも含めたものとして「鏡」を扱うべきことを示しているといえよう。

これは、伽耶舎多が出家受戒の後、「円鏡」と一体となったという具体例で示されていたが、さらにこれは、「古鏡」の再定義へと繋がる。

「明鏡」に比して、むしろ原初的本来性を示す語として用いられる傾向にあった「古鏡」を、道元禅師は、逆に諸法の「相」とし、事象の活動に応じて現出する概念と定義したのである。

この再定義の理由については、早急な結論は避けなければならないが、「古鏡」の巻が、「南嶽磨塼作鏡」の話で結ばれていることからすれば、道元禅師は、これによって、古鏡そのものを托上することを嫌い、それを「磨く」という行為を積極的に成立させることを意図していたのではないかと思われるのである。(18)

これは、現段階ではあくまでも仮説に過ぎない。しかし、少なくとも、「古鏡」を、徹底して現実の事象の上において語ることにより、第一節において指摘したような、「古鏡」に対して茫洋としたアプローチしか許されぬ状況は一転し、自己存在に関わる命題として、明確な宗教的実践を要求するものとなり得るのではないかと考えるものである。これは、道元禅師においては、坐禅へと直結し、道元思想の根幹に位置する坐禅論として展開する可能性が高い。よって、これについては稿を改めて論じてゆくこととしたい。(19)

(1) 仏典における「鏡」を論じた論考には、孫昌武氏「明鏡与泉流」(『東方学報(京都)』第六三冊、一九九一年三月)、『ポール・ドミエヴィル禅学論集』第一章「霊なる鏡」(『花園大学国際禅学研究所研究報告』第一冊、一九八八年)などが存在する。これらの論考は駒澤短期大学の石井公成氏よりご教示いただいた。また石井氏自身も、『楞伽経』における「鏡」の比喩に関する論考を発表予定とのことである。

(2) 管見によれば、般若経典や『法華経』『華厳経』、あるいは阿毘達磨系論書には、「古鏡」の用例は一例も見出すことができない。

(3) 「明鏡」と「台」の解釈については、古賀英彦氏「敦煌本六祖壇経の心偈について」(『禅学研究』第七〇号、一九九二年二月)に詳しい。また、神秀の禅に関して、圭峰宗密(七八〇―八四一)は『禅源諸詮集都序』巻上之二において「当知凡聖功用不同、外境内心各有分限。故須依師言教、背境観心、息滅妄念。念尽即覚悟、無所不知。如鏡昏塵、須勤払拭、塵尽明現、即無所不照」(大正蔵四八巻、四〇二頁中)と評する。神秀の偈では、払うのは明鏡の「台」の塵であったのに対し、ここでは「鏡」自体が、塵を払う対象とされる。詳細は、石井修道・小川隆「『禅源諸詮集都序』の訳注研究」(三)(『駒澤大学仏教学部研究紀要』第五四号、一九九六年三月)参照。また、神秀と荷沢神会の禅の分類についても、「同」(二)(同右第五三号、一九九五年三月)の第十二段の注(3)および(4)に詳しい。

(4) 入矢義高編『馬祖の語録』(禅文化研究所、一九八四年六月)四二―四三頁参照。

(5) 『景徳伝燈録』巻五「南嶽章」により原文を示す。
開元中有沙門道一。〔即馬祖大師也。〕住伝法院、常日坐禅。師知是法器。往問曰、大徳坐禅、図什麼。一曰、図作仏。師乃取一塼、於彼庵前石上磨。一曰、磨作什麼。師曰、磨作鏡。一曰、磨塼豈得成鏡耶。(後略)(大正蔵五一巻、二

四〇頁下)

(6) 『禅の語録一一　趙州録』(筑摩書房、一九七二年十二月)における註記は「因果は歴然、本証は妙修せずにはおかぬ。修と不修とに関係なく、般若の智見は、明白に万事を映し出す」(八七頁)とあって、〔正しき〕修が自ずから行われなければならぬと主張されるのか、あるいはそれに関わらず、現存在自体が智見を体現して円満しているると解釈しているのか明確でない。

(7) 古鏡の磨・未磨(不磨)に関わる問答は、五燈のうち、特に『広燈録』に目立ち、このほかにも六例が見出される。

(8) 「大円鏡」は、前節に示した「大円鏡智」を意味しよう。また「頗梨鏡」は、よく知られるとおり、七宝の一の頗梨(水晶)によって作られた鏡のことであろうが、これについても、同じく『宗鏡録』巻二八に「二名錠光頗梨。如頗梨鏡。頓現万像故。三名円鏡。普現諸法無分別義。此二鏡二名一義」(大正蔵四八巻、五七六頁上)とあって、すべてを映す円鏡の異称とされる。

(9) 『全集』巻三、二七六頁、脚註参照。

(10) これは、時期的に入越をはさんでおり、「古鏡」の巻の示衆と『永平広録』上堂の間の状況的変化を意識しつつ論を進める必要性が予想される。しかるに、禅師自身によって二十年来保ち続けてきたことが示されている以上、これらの説示は、状況的(あるいは思想的)変化の影響を見出す材料とはなり得ないと考える。

(11) この部分について、本文は引き続き引用の形式を採るものの、この記述は『伝燈録』には存在しない。管見ではその他の伝記資料にも見出すことはできず、ここでは道元禅師独自の付加とした。なお、この後の偈文は「僧伽難提章」(大正蔵五一巻、二一二頁中)からの引用である。引用形式については、鏡島元隆監修『道元引用語録の研究』(春秋社、一九九五年三月)二〇九頁を参照。

(12) これは、『全集』一二二頁の頭注においても指摘されているところである。

(13) 石井修道『中国禅宗史話』(禅文化研究所、一九八八年三月)第三十六話参照。

(14) 以下に『眼蔵』本文を示す。

雪峰真覚大師あるとき衆にしめすにいはく、要会此事、我這裏如一面古鏡相似。胡来胡現、漢来漢現。時玄沙出問、忽遇明鏡来時如何。師云、胡漢倶隠。玄沙曰、某甲即不然。峰云、你作麼生。玄沙曰、請和尚問。峰云、忽遇明鏡来時如何。玄沙曰、百雜砕。(『全集』巻一、二二六頁)

なお、出典は、『聯燈会要』巻二一「雪峰章」と思われるが、そこでは、最初の「明鏡」の問いかけは、玄沙ではなく

「有僧問」となっている。

(15)　従来、この部分の出典は、『宏智録』とされ、後半部の異同については指摘されていなかった。この則は、『伝燈録』巻一二「三聖章」にも見出せるものの、そこには「古鏡」の巻の引用に見られる「死急」および「罪過」の語（『全集』巻一、二三一頁）を見出せない。これらを共に含むのは、同じ『伝燈録』巻一六「雪峰章」のみである。よって、「古鏡」の巻の引用は、「宏智拈古」と『伝燈録』巻一六「雪峰章」との合糅と解釈すべきであろう。なお、本文の引用は、大正蔵に依ったものの、宋版により、「話瑞」を「話頭」に訂正して示した。

(16)　この則の解釈については、入矢義高監修『景徳伝燈録』巻四（禅文化研究所刊、一九九七年一月）の該当部分（四七四—四七六頁）の注釈を参考とした。

(17)　但し、前出禅文化本では、そうは取らず、「雪峰はやりこめられたというより、話にならないと見て、早々に切り上げようとしたように見える」（四七六頁）と、「古鏡」の巻と同様の見解を示している。

(18)　これが、磨かれる「もの」本質的変化を期待するものではないことは、既に多くの先学によって指摘されているところである。例えば鏡島元隆『道元禅師』（春秋社、一九九七年九月）では、「(道元禅師は) 塼は磨けば、塼としての光を放つと言っているのである。問題は、磨くか、磨かないかである。塼は塼のままでいいのである」（六四頁、カッコ内は筆者）とされている。

(19)　『正法眼蔵』「古鏡」の巻を扱った論考に、佐藤悦成「『正法眼蔵』「古鏡」考」（『印度学仏教学研究』三八巻二号、一九九〇年三月）がある。しかし、氏の「全てを単伝の正法に収束させる意図があった」（七六頁）という結論には以上に論じてきた理由により賛同しえない。なお、ここに呈示した課題については、印刷の関係で前後したが、「「古鏡」と「磨塼」に関する一考察」（『宗学研究』四二号、二〇〇〇年三月）において私見を発表済みである。

※本文中に用いた経典・禅籍類は、大正新脩大蔵経テキストデータベース〈SAT〉(URL : www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/)・中華電子仏典協会〈CBETA〉(URL : ccbs.ntu.edu.tw/cbeta/index.htm) の両ホームページと「Zen base CD-1」(花園大学国際禅学研究所〈IRIZH〉, URL : www.iijnet.or.jp/iriz/irizhtml/irizhome.htm) において公開されているテキストデータを使用した。ただし、〈CBETA〉のデータは文字コードを Big 5 から JIS に変換して使用し、また旧字を常用漢字に統一し、句読点を一部変更した。

道元禅師滅後の永平寺僧団について

伊藤　秀憲

一　問題の所在

道元禅師滅後の永平寺僧団がどのようになったかに関心を懐いたのは、拙著『道元禅研究』（大蔵出版、一九九八年十二月）で、『正法眼蔵』の奥書によって、書写された巻を書写年時順に排列した時、その中に、永平寺に住した者の入院・退院の時期を記そうとしたところ、確定していないと言ってよい部分があることに気付いたからである。

ところで、永平寺の世代は、道元—懐奘—義介と次第するが、この順序に問題はない。しかし、義介が永平寺の住持職を退いた後、再び懐奘が住したのか。懐奘示寂後、義介は再住したのか。義介はいつ永平寺を離れたのか。その後義演—義雲と次第するのであるが、それぞれの入院・退院の年時はいつなのか。これらのことについては諸説があって明確ではないのである。そこで資料を再検討することによって、道元禅師滅後の永平寺僧団、特に住した者とその時期を中心に考えてみることにしたい。

資料としては、義介派の『元祖・孤雲・徹通三大尊行状記』（略称『行状記』）『永平寺三祖行業記』（略称『行業記』）

『法衣相伝書』『徹通義介禅師喪記』『洞谷記』、寂円派の『義雲和尚語録』『建撕記』『越前宝慶由緒記』といった、古い資料を中心に見ていくことにしたい。

二　懐奘

道元禅師が永平寺の住持職を懐奘に譲ったのは、示寂の年、すなわち建長五年（一二五三）七月であり、住持職とともに、禅師自縫いの袈裟をも伝えたことは、次のように、『法衣相伝書』に記されている。

初祖之在俗弟子中、有㆓山城国生蓮房人㆒。彼妻室於㆓初祖㆒信心無弐。自精進潔斎而調織、遙持㆓参於越州永平寺㆒所㆑奉㆓供養㆒也。初祖感㆓信心無弐志㆒、自裁縫而尋常著用。終宝治弐年之夏、縫㆓袈裟嚢㆒而納㆑之。建長五年癸丑七月、以㆓永平之住持職㆒、被㆑付㆓二代和尚㆒時、以㆓此袈裟㆒、同付㆓嘱二代和尚㆒。然間住持十八年之間、上堂布薩等、著㆓用此法衣㆒。凡滅後廿八年、暫時無㆓離㆑衣宿㆒、護持頂戴。（曹全　宗源下・五四五a）

また、『三大尊行状記』懐奘伝には、

建長五年癸丑七月十四日、即著㆓住持位㆒。（曹全　史伝上・一五a）

と記されており、住持位に著いたのは七月十四日のことであったとする。この時伝えられた袈裟は、「凡滅後廿八年、暫時無㆓離㆑衣宿㆒、護持頂戴」とあるから、道元禅師示寂の建長五年から二十八年間は懐奘が護持していたことがわかる。

三　義介と懐奘再住

懐奘の後は義介が永平寺に住するのであるが、『徹通義介禅師喪記』の「抄劄式」では「文永四年丁卯、則主㆓永平

三代法席一（続曹全 清規・六a）とし、『行状記』義介伝では「奘師称レ病令レ継二法席一。随二奘師命一、檀那迎請。文永四年丁卯四月初八日入院」（曹全 史伝上・一八a）とするから、懐奘は病気を理由に退き、義介が永平寺に入院したのは、文永四年（一二六七）四月八日であったことがわかる。そして、退院は「抄劄式」に「文永九年告レ退」（続曹全 清規・六a）、『行状記』義介伝に「文永九年壬申二月退院」（曹全 史伝上・一八a）とあることから、文永九年（一二七二）二月であった。僅か六年の住持期間であったのである。「抄劄式」には「文永九年告レ退、而至二正応五年一廿一年、隠二居永平寺麓一」（続曹全 清規・六a—b）とあり、『行状記』義介伝には「建二養母堂一養レ母（中略）、庵居隠遁送二二十一年一」（曹全 史伝上・一八a）とあるから、退院後は永平寺の麓に養母堂を建てて母を養い、二十一年間、すなわち正応五年（一二九二）まで庵居隠遁の生活を送ったのである。(1)

では、義介が永平寺の住持職を退いた後は、誰が住したのであろうか。『法衣相伝書』には、建長五年（一二五三）七月に、永平寺の住持職とともに、禅師自縫いの袈裟が懐奘に伝えられたことを記した後に、「然間住持十八年之間、上堂布薩等、著二用此法衣一」とある。懐奘は永平寺に住した十八年間(2)、道元禅師より伝えられた法衣を、上堂・布薩等の時に著用したのである。しかし、建長五年から義介に住持職を譲った文永四年までは十五年(3)であって三年足りない。それ故、『法衣相伝書』のこの記述によるならば、義介が退院した文永九年から十一年（一二七四）までの三年間(4)、懐奘が再び住持位についたと考えるべきであろう。

ところで、『建撕記』は、

建長五年七月十四日、永平寺ヱ入院、文永四年迄十五年、住持ス。依二病気一、御退院。其後ヨリ、六年ノ間義价和尚住シ給ウ。文永九年ノ二月、价和尚退院シ給。同年、亦二代和尚御再住アリ。（瑞長本、『諸本対校建撕記』一〇五頁）

義介和尚、永平寺ヱ入院ハ、文永四年四月八日。同九年二月、退院也。都合〆六年ノ住也。弘安三年、二代御入滅ナリ。故ニ其年介和尚再住。七年ノ間、弘安十年ニ退院。初住後住畢竟〆十三年ナリ。（瑞長本、同、一一〇—一一

一頁）

とする。『行状記』義介伝によれば、義介が退院した年である文永九年の四月には、懐奘は結夏小参を行っているので[5]あるから、義介退院後再び懐奘が住したことは認めてもよいが、その後示寂の弘安三年まで住持であったとするのはどうであろう。文永九年（一二七二）から弘安三年（一二八〇）までは九年間である。先の十五年間と合わせると二十四年間住持であったことになり、『法衣相伝書』の「住持十八年之間」と相違することになる。『法衣相伝書』の記述によれば、義介の退院後、懐奘が示寂までの間、住持であったということは認められない。

また、『洞谷記』の自伝に、

十三歳而作僧。為二同永平二代、先住奘和尚、末後小師一。（曹全 宗源下・五〇五ａ）

とあり、瑩山禅師は懐奘の末後の小師となったのであるが、それは懐奘示寂の弘安三年のことと考えられる。[6]「永平二代、先住奘和尚」とあって「当住」ではないから、その時懐奘は住持ではなかったのであり、この点からも、弘安三年の示寂の時まで住持であったのではないということは明らかである。

また、『行状記』懐奘伝によれば、懐奘は弘安三年四月に疾を示し、門人に対して次のように遺誡している。（後に『行業記』との違いを示す）

吾没後以二遺骨一、安二先師塔傍侍者位一、別莫レ立レ墖。今現存居所、又構二先師墖傍一。昔六祖塔主令韜、慕二古之住持一、退後雖レ居二東堂一、号二塔主一。介公又退院。一寺両東堂、名字可レ迷。吾号二塔主一、蓋令韜跡。（曹全 史伝上・一五ｂ）

後―ナシ　先―元　傍―旁　莫―勿　墖―塔　韜―瑫　号塔主―ナシ　東―ナシ　跡―勝躅

自分の没後は、別に塔を立てず、先師（道元）の塔の傍らに遺骨を埋葬してほしいと述べている。そして、今、先師の塔の傍らに居所を構えているのは、六祖の塔主令韜にならったものであるとする。義介も退院し、自分も退院しているのであるから、二人の東堂ということになるが、一寺に二人の東堂では、どちらだか迷うから、自分は令韜にならって塔主と言うのだとしている。懐奘の遺誡の中心は、「吾没後以二遺骨一、安二先師塔傍侍者位一、別莫レ立レ墖」であり、既

に先師の塔の傍らに居所を構えて塔主と号しているのである。このことは、この時すなわち弘安三年以前に懐奘は退院しているのであり、中世古祥道氏が指摘するように、塔主（懐奘）・東堂（義介）・住持（義演）の三人の存在が考えられるのである。[7]

更に、次の点からも言える。『行状記』懐奘伝の最後に、

師又為二末世規矩一、在二越前中浜一、半夏行二頭陀行一。（曹全 史伝上・一六a）

とある。半夏の間、中浜にて頭陀行を行じたというのであるが、夏安居中に半夏も永平寺を離れることが出来たのは、この時住持ではなかったからであろう。そして、この頭陀行を行じた場所は、中浜の新善光寺であったと思われる。ここでは義雲が弘安二年（一二七九）五月に、『正法眼蔵』の『虚空』『安居』『帰依仏法僧宝』の巻の書写を行っている。[8] 懐奘の生前中に『正法眼蔵』の書写が、懐奘の全く関知しないところで行われたということは考えられないから、この時懐奘とともに義雲も頭陀行を行じ、懐奘の許可のもと『正法眼蔵』を書写したと見ることが出来よう。[9] 懐奘が中浜で頭陀行を行じたのが弘安二年の夏安居中とすれば、この時には既に住持職を退いていたのである。

以上のことから、義介の退院後に懐奘は再住したのであるが、その期間は示寂の年の弘安三年までではなく、文永九年から十一年までの三年間と見るのが妥当であろう。

ところで、懐奘は弘安三年（一二八〇）八月二十四日に示寂するのであるが、そのとき喪主となったのは、当時の住持の義演ではなく義介であった。義介が喪主となり一切を照管したのである。[10] 中世古氏は「住持の義演が主管となってもよいのに、遺命によって東堂義介が喪主になったところにも、後の門下の軋轢の一因ともなったか」[11]と言われる。しかし、住持が喪主とならなかったことは、特に問題となることではない。『徹通義介禅師喪記』によれば、義介の喪儀では、喪主は義介の後を受けて大乗寺二代となった瑩山禅師ではなく永安寺の懐暉であり、瑩山禅師は下火仏事を行っている。[12] 懐奘の喪儀について伝える資料はないが、義介が喪主となり、住持の義演が下火仏事を行ったと考えられる。義介が喪主となったことが、後の門下の軋轢の一因となったとは考えられない。

次に、『建撕記』が、懐奘示寂の後、弘安十年までの七年間、義介が再住したとする点であるが、義介の永平寺住持期間である文永四年から同九年を『建撕記』は六年と数えるのであるから、弘安三年から同十年までは八年でなければならない。七年間であるならば弘安九年である。義介の七年間再住説が出てきたのは、『行状記』義介伝によるものと思われる。その箇所を挙げると次のようである。（後に『行業記』との違いを示す）

①奘師最後八月十五日、属レ師曰。公者余長嫡也。先師開闢和尚也、与二住持職一、付与有二袈裟一。②滅後二十八年頃戴、一日之不レ離レ身、一生已護持。③今付二与公一衣法同伝。来際弘通勿レ令二断絶一。乃至後事又可二照顧一。師受二遺命一、④至二于七年一、報恩慇重、緇白重帰伏。（曹全 史伝上・一八a—b）

属—嘱　余—予　也—ナシ　二—一　已—巳　于—十　慇—殷

ところで、この記述は、『法衣相伝書』の次の文によったと考えられる。

然間住持十八年之間、上堂布薩等著二用此法衣一。②凡滅後廿八年、暫時無二離レ衣宿一、護持頂戴。①最後病中弘安三年戊寅八月十五日、召二義介一示云。公者懐奘長嫡也。此法衣者先師与二住持職一付嘱袈裟也。於レ身最尊重重宝也。然者法嗣雖二人多一、公者依二長嫡一③即欲二付授一。于時義介三拝而伝領。④其後十六年頃二戴之一護持来。永仁二年乙未正月十四日、附二法紹瑾一時、以二此法衣一同伝授。（曹全 宗源下・五四五a）

懐奘示寂の後、弘安十年までの七年間、義介が再住したとする説は、『行状記』義介伝の「師受二遺命一、至二于七年一、報恩慇重」によるのである。しかし、「至于七年」は、異本の『行業記』義介伝では「至十七年」となっている。「至十七年」の「十」は「于」の誤写とも考えられるが、「至于七年」は「至一十七年」の誤写ではないであろうか。[13] そしてこの「至于七年」は、懐奘の滅後七年間、再び義介が永平寺に住したということではなく、『法衣相伝書』と対照して分かるように、もとは、十七年（『法衣相伝書』では十六年）間袈裟を護持してきたことを示していたのである。懐奘の「遺命」の中心は「後事又可照顧」ではなく、その前の「今付二与公一衣法同伝、来際弘通勿レ令二断絶一」にあるであろう。依っている『法衣相伝書』の性格から言って、衣法を断絶させてはならないということこそが懐奘の「遺命」であ

ったはずである。中世古祥道氏は、「「報恩慇重」とは、懐奘が東堂でありながら、塔主と称して先師に仕えた勝跡をうけて、義介もいわば塔主として報恩につとめたことをいうもの」[14]とされるが、これは、師の遺命を受けて十七年間、師の恩に報いんがために道元禅師自縫いの袈裟を手厚く重んじてきたことを述べたものと理解すべきであろう。「後事又可二照顧一」も遺命であるが、その結果として「緇白重帰伏」ということになったのであろう。

では、何故『法衣相伝書』にあった「十六年」が、「十七年」になったのであろうか。

義介に袈裟が伝えられたのを、『法衣相伝書』は「弘安三年戊寅八月十五日」とするが、「弘安三年」は一二八〇年であり、「戊寅」は弘安元年、一二七八年である。「建長五年」（一二五三）から「二十八年間」ということからすると、「弘安三年」が正しいと言えよう。これを『行状記』義介伝は「奘師最後八月十五日」とするから、この記述からも懐奘が示寂した年、「弘安三年」に、袈裟は懐奘から義介に伝えられたと言える。

義介に伝えられた袈裟は、次には瑩山禅師に伝えられたのである。それは「永仁二年乙未正月十四日」の附法の時であったとする。「弘安三年戊寅」から「永仁二年乙未」までは、干支によって数えれば、足掛け十八年となり、誰もが明らかに「十六年」ではないことに気付くのである。「弘安三年戊寅」は誤りであったが、「永仁二年乙未」も誤りである。「永仁二年」は一二九四年であり、「乙未」は永仁三年、一二九五年である。瑩山禅師は三十二歳の時、すなわち永仁三年に、義介に嗣法したことが知られるから[15]、袈裟が義介より瑩山禅師に伝えられたのは、永仁三年ということになる。

義介が袈裟を護持していたのは、正しくは、「弘安三年庚辰」（一二八〇）から、「永仁三年乙未」（一二九五）までであって、足掛け十六年となり、『法衣相伝書』に記される「十六年」は誤りではない。しかし、弘安元年から永仁二年までとすると足掛け十七年となるのである。「十六年」が「十七年」になったのは、『法衣相伝書』の暦年と干支の不一致に起因するものと思われる。

ところで、先の『行状記』義介伝の記述の後には、次のように記されている。

雲水間参㆓随円公㆒如㆑争㆑鋒、衆中梢関隔、自然成㆑党、追㆓逐師㆒。（曹全 史伝上・一八b）

懐奘示寂の後、弘安十年まで義介が再住したとした上で、この記述から、義介は弘安十年に永平寺から追われて去ったと理解されがちであるが、[16]『行状記』ではその後、檀越波多野時光が間に入り、子息の四郎金吾重通、及び庄内の郎徒をつかわして「奉㆑送㆓入寺㆒」とあるから、戻ったのであって、去ったわけではない。[17]文永九年に退院してから二十一年間永平寺の麓に隠居していたのであって、弘安十年（一二八七）に永平寺を追われて去ったということはありえない。二十一年隠居あるいは庵居隠遁ということは、住持というような表舞台には立たなかったことを述べていると言えよう。それ故、義介の再住はなかったと考えるのである。[18]また、義介追逐の時期であるが、時光が、文永九年（一二七二）四月の結夏小参での懐奘の言葉を「二代遺嘱道」として引いて、追い出した者たちに説いているから、懐奘示寂後である。また時光は、「其会衆徒皆聞㆑之。当住特為㆓首座㆒、豈可㆓遺忘㆒乎」と述べているのであるから、[19]文永九年四月懐奘が結夏小参を行った時首座であった者が、義介を追逐した時住持であったのであり、これは義演をおいて他には該当する者はいないであろう。

四　義演

再住した懐奘の後は、文永九年に懐奘の下で首座であった義演が住したと考えられる。懐奘の退院後直ちに義演が入院したとすれば、文永十一年（一二七四）のことであろう。しかし、それを論証する資料はない。

『洞谷記』の瑩山禅師の自伝に、

廿九歳而就㆓于永平演老㆒、許㆓可受戒作法㆒。（曹全 宗源下・五〇五a）

とあり、禅師二十九歳の正応五年（一二九二）には、永平寺の住持は義演であったのである。[20]

次に十分な論拠とはなりえないかも知れないが、『洞谷記』の元亨元年十二月二十二日の段に、

同廿二日夜感レ夢。予在二于永平寺演老侍者二位一、代欲二上堂一。演老自出、又代上堂曰、消残一盞燈、独朗二簾箔一、影不レ出レ山、将二二十年一。下座次、予曰、和尚在二不レ出レ山願一歟。演曰、然。可レ喜、千万人中、汝独知二我心中一。為二後鑑一記レ之。且抑二愛心一、而送二一生一瑞相也。必須下当山終二幽棲一吉兆上也。（曹全 宗源下・五〇八a）

とあり、夢のこととしているが、あえて「後鑑の為にこれを記す」としているということは、現実とはかけ離れた、単なる夢の中のことを記したとは思えない。瑩山禅師は実際に義演のもとで侍者の二位であったことがあったのであろう。「消残一盞燈、独朗二簾箔一」とは、道元禅師が伝えられた正伝の仏法の燈火を、永平寺にて義演が独り護持していることを述べたのであろう。義演は、影が山を出ないこと二十年になろうとしていると述べている。義演が下座するとき、瑩山禅師は「和尚在二不レ出レ山願一歟」（和尚山を出でざるの願ありや）と尋ね、義演は「然」（しかり）と答えている。影が山を出ないということは、義演が永平寺を出ないということを表しているが、ただそれだけではなく、永平寺の住持として山を出ないで二十年になろうとしており、今後も山を出ず一生を送ろうという願いであろう。そのような義演の心中を知っているのは瑩山禅師だけであったのである。永仁元年（一二九三）に義介は大乗寺を開くから、当然瑩山禅師も一緒に大乗寺に移られたであろう。とすると、瑩山禅師が侍者であったのはその前年の正応五年（一二九二）までのこととなる。仮に正応五年のこととすると、二十年前は、先に懐奘が再住して退院したと推測した文永十一年（一二七四）の前年である。義演が山を出ないこと二十年になろうとしているというのであるから、まだ二十年にはなっていないのであって、二十年というのもおおよその年数であるとすると、義演の永平寺入院は文永十一年ごろ、すなわち懐奘の退院に続いてであったという可能性が、『洞谷記』のこの記述から導かれるのである。

五　義演から義雲へ

義演の退院と遷化については、建綱（一四一三―一四六九）が著した『越前宝慶由緒記』に「正和年中永平寺義演禅

師遷化」（曹全 寺誌・三八〇ａ）とあるのみで明らかではない。しかし、『建撕記』では「正和三年十月二十六日」を遷化の日としている。そしてその理由を次のように記している。

其故ハ、正和三年十二月初二日ニ、中興義雲和尚入院也。十月廿六日、十二月初二日トノ間三十日斗、寺無主ナルカト覚ル程ニ、中興和尚ノ入院ノ年月ヲ以テ、演和尚御示寂正和三年十月廿六日カト、思量シ、記スル也。後来能々尋覓メ可㆑知㆑之者也。（瑞長本、『諸本対校建撕記』一二二―一二三頁）

義演の示寂が「十月二十六日」であったことは、永平寺では伝えられていたのであろう。義雲の永平寺入院が正和三年十二月二日であるから、[21] そのことから推定して、三十日程住持がいないことにはなるが、正和三年十月二十六日としたと思われる。[22]

義演の伝記を記す『重続日域洞上諸祖伝』（一七一七年撰）には「暮年間㆓居報恩㆒、不㆓与㆑世接㆒」（曹全 史伝上・一五一ａ）、『日本洞上聯燈録』（一七二七年撰）には「晩年間㆓居報恩㆒、不㆓復与㆑世接㆒」（曹全 史伝上・二四〇ａ）とあって、義演は晩年報恩寺に閑居し、世間と接することもなかったとする。しかし、報恩寺がどこにあったのかも記されていないし、示寂後四百年過ぎてから初めて現れる記述であって、問題である。『宝慶由緒記』は報恩寺のことについて何も触れないし、先に見たように、義演示寂後の瑩山禅師の夢の中ではあるが、義演は「不出山願」があることを認めているのであるから、永平寺にて示寂したと考えてよいのではなかろうか。

『宝慶由緒記』では、

誠是道元禅師伝法第四世孫、宝慶二世永平寺中興也。因㆑斯寂円禅師為㆓本山之第三祖㆒、嗣書血脈分明也。永平寺宝慶寺於㆓列祖開基檀那牌面㆒、不㆑書㆓別号㆒。例㆓道元禅師㆒者也。且又伝法之二字別而大切書㆑之。為㆑明㆓正嫡㆒也。

（曹全 寺誌・三八〇ａ）

として義雲を永平寺の第四世とする。義雲自身は自らが鋳造させた永平寺鐘銘で「住持第五代」（曹全 金石文類・五三五ｂ）としているのであるから、このような主張は後の建綱のころの寂円派の主張と言ってよい。寂円は永平寺に住し

なかったが、ここでは「本山之第三祖」と位置づけている。「伝法之二字別而大切書レ之」とあるように、永平寺の世代から義介・義演を除き、寂円を第三世として、伝法の上での世代を主張するのである。[23] また、寂円派は別号も用いず、義雲を永平寺中興とするのであるが、そこには、徹通義介・瑩山紹瑾というように、徹通・瑩山といった別号を用い、義介を永平中興と称した[24]義介派に対する対抗意識というものが感じられる。[25]

ところで、懐奘から義介へ伝えられた道元禅師自縫いの袈裟は、『法衣相伝書』に記されるように、永仁三年（一二九五）正月十四日、瑩山禅師に伝えられ、更に明峰素哲へと伝えられたのである。義介が永平寺を去って大乗寺に移ったとともに、袈裟も永平寺からなくなったのである。そして、この袈裟とともに、義介に伝えられた七十五巻本・十二巻本の『正法眼蔵』も永平寺から大乗寺へと移ったと考えられる。残っていた懐奘書写本や宝慶寺に伝わっていた写本等をもとに、新たに義雲が編輯したのが六十巻本であり、編輯時に除かれた二十八巻が『秘密正法眼蔵』である。その六十巻本にもとづいて義雲は『正法眼蔵品目頌弁序』を著したのである。[26]

義雲は、正慶二年（一三三三）九月二十七日に宝慶寺第三世の曇希に永平寺の住持職を譲り、十月十二日に八十一歳で示寂している。その後は、曇希―以一―喜純―宋吾―永智―祖機―了鑑―建綱―建撕というように、十九世祚玖頃までは、永平寺に晋住するために嗣承を易えたのではない、純粋な意味での寂円派の人達によって、永平寺は維持されていったのである。

六　結語

以上をまとめれば、懐奘は建長五年（一二五三）七月十四日に道元禅師より、禅師自縫いの袈裟とともに、永平寺の住持職を譲られ、十五年間住持位にあったが、文永四年（一二六七）四月八日、病気を理由に義介に譲ったのである。義介はそれから六年間住持であったが、文永九年（一二七二）二月に退院し、永平寺の麓に養母堂を建てて母を養い、

二十一年間庵居隠遁の生活を送り、永仁元年（一二九三）大乗寺を開いたのである。義介の後、文永十一年（一二七四）までの三年間再び懐奘が住し、その後は義演が住している。義演は正和年中に示寂したと思われるが、その最後は明らかではない。正和三年（一三一四）十二月二日に宝慶寺第二世の義雲が入院し、その後は宝慶寺第三世の曇希が嗣ぐというように、寂円派によって永平寺は維持されていったのである。七十五巻本・十二巻本『正法眼蔵』は、道元禅師自縫いの袈裟と同じく懐奘から義介に伝えられ、義介が大乗寺に移ったことによって、永平寺からはなくなり、残された懐奘書写本を中心とする『正法眼蔵』によって、新たに義雲によって編輯されたのが、六十巻本『正法眼蔵』である。

これまで論じてきたことをまとめると、注の後の年表のようになる。

（1）『建撕記』は、

永平寺御退院ノ後、寺ノ麓ニ庵居而、養母堂立テ、二十年ノ間、不レ離ニ本寺一御座也。（瑞長本、『諸本対校建撕記』一一一頁）

とする。この「二十年」はおおよその年、或いは、「二十一年」とあるべきところの「一」を欠いた史料によったものと考えられる。

（2）大久保道舟『修訂増補道元禅師伝の研究』（筑摩書房、一九六六年五月）では、『法衣相伝書』は、義介が最後の病床にあって、法衣相伝の来歴を弟子紹瑾（瑩山禅師）に口授記録させたもので、「住持十八年」は暗記の失（四二五―四二六頁）であろうとするが、果してそうであろうか。『行状記』懐奘伝に「十五年間」とするのは、義介が住する以前の期間であり、義介退院後に再住したかどうかは記さない。しかし、『法衣相伝書』のこの記録と、文永九年四月に結夏小参を懐奘が行っていることから（注(5)参照）、再住を認めてよいと考える。

（3）懐奘の最初の住持期間が「十五年」であったことは、『行状記』懐奘伝にも、「先師在生之際、及住(往カ)後十五秋内、如レ望ニ正身一、向ニ真像一」（曹全 史伝上・一五a）、「十五年間、衆不レ下ニ半白(百カ)一」（同 史伝上・一五a）とある。

（4）中世古祥道『道元禅師伝研究 続』（国書刊行会、一九九七年十月）で、「「十八年」の年数にあわせると、その再住は建治二年（一二七六）までとなるほかない」（四六七頁）とするのは、初住を十四年間とするからである。『行状記』懐奘

伝、及び『建撕記』でも「十五年」としているように、足掛けで数えるべきである。義介退院後の懐奘の再住も、退院の年を含めて足掛けで数えて、文永十一年（一二七四）までとすべきであろう。

(5)　檀那（波多野時光）理云、「師（義介）者開山（道元）遺弟、二代（懐奘）法嗣也。即二代遺㆓嘱道㆒、誉曰、『介公東堂老者吾法嫡也。又於㆓当山㆒有㆓大功㆒。況当寺前住也。徳重㆓於山㆒、道高㆓於天㆒。寔是人天導師、又乃当山至尊也。縦雖㆑非㆓当住㆒、須㆑奉㆓尊重恭敬㆒』乃文永九年四月、結夏小参示㆑之。其会衆徒皆聞㆑之。当住特為㆓首座㆒、豈可㆓遺忘㆒乎。若此長老出㆓寺門㆒者、山門衰微、門徒不幸也。須㆑令㆑還㆑山」（曹全 史伝上・一八b。（ ）内、カギカッコ、二重カギは筆者）

(6)　世寿六十二歳説によれば、十三歳は建治二年であり、懐奘の示寂は弘安三年であるから、「十三歳而作僧、為同永平二代、先住奘和尚、末後小師」をどのように理解すべきかであるが、山端昭道氏の説のように、「十三歳（建治二年―一二七六年―）のとき作僧入衆して、（その後四年間を経た弘安三年―一二八〇―十七歳のときに）作僧のときと同じく永平二代先住懐奘禅師を師として末後の小師となった」（「瑩山禅師御年齢考試論」『瑩山禅師研究』瑩山禅師奉讃刊行会、一九七四年十二月、一〇五〇頁）と読めば、この問題は解決できる。

瑩山禅師の世寿に関しては、従来は五十八歳説であったが、近年六十二歳説が唱えられ、これによれば、『洞谷記』の自伝の記録と瑩山禅師が残した他の記録の暦年が一致するのであるから、この説を採るべきと考える。以下世寿六十二歳説によって論を進める。六十二歳説を呈示したものとしては、左記の山端氏の論文以外に次のようなものがある。松田文雄「瑩山禅師考―世寿について―」（『文化』創刊号、一九七四年三月）、「瑩山禅師世寿五十八歳説に対する試論」（『宗学研究』第一六号、一九七四年三月）、「『洞谷記』の研究」（『瑩山禅師研究』、瑩山禅師奉讃刊行会、一九七四年十二月）。山端昭道「古記録にみる瑩山禅師のご年令」（『宗学研究』第一六号、一九七四年三月）。

(7)　中世古前掲書、四六三頁。

(8)　『虚空』『安居』『帰依仏法僧宝』の書写奥書は次のようである。

弘安二年己卯五月十七日、在㆓同国中浜新善光寺㆒書㆓写之㆒。義雲（『虚空』道元全 上・五六四頁）

弘安二年夏安居五月廿日、在㆓同国中浜新善光寺㆒書㆓写之㆒。義雲（『安居』道元全 上・五八四頁）

弘安二年己卯五月廿一日、在㆓越宇中浜新善光寺㆒書㆓写之㆒。義雲（『帰依仏法僧宝』道元全 上・六七五頁）

(9)　建治二年（一二七六）と三年に、寛海が『有時』『観音』『摩訶般若波羅蜜』『仏性』『身心学道』『即心是仏』『一顆明珠』『大悟』の書写を行っているが、これも寛海が独自に行ったのではなく、懐奘書写本を書写したのであるから、懐奘

の指示、或いは許可の下で行われたと考えられる。拙著『道元禅研究』（大蔵出版、一九九八年十二月）一九一—一九三頁参照。

石川力山「義介禅師伝の研究—その出自と参学をめぐる作業仮説—」（『義雲禅師研究』大本山永平寺祖山傘松会、一九八四年六月）では、作業仮説であるとした上で「義雲禅師が『正法眼蔵』を書写した越前中浜新善光寺は、波着寺とは至近の地にある越前赤坂新善光寺と同一で、しかもこの時期の一連の『正法眼蔵』書写活動は、懐奘禅師の意を体したものであった」（一八九頁）とする。越前赤坂とは、現在の福井市昭和町である（一八七頁）。

水野弥穂子「義雲禅師と寂円禅師」（『義雲禅師研究』）では、「懐奘禅師が中浜で托鉢をされると聞いた義雲禅師が、宝慶寺から駆けつけて落ち合った所が新善光寺であったのではなかろうか。ここで義雲禅師は、懐奘禅師の意をうけて、前記三巻の書写を行ったのではあるまいか。それは又、同時に、宝慶寺に居られた寂円禅師の意も受けて居られたであろう」（二五六—二五七頁）とする。

(10) 奘公円寂、師為二喪主一、一切照管。（『行状記』義介伝、曹全 史伝上・一八a）

(11) 中世古前掲書、四六四頁。

(12) 喪主永安寺。（中略）仏事次第（中略）起龕泰国寺門首、下火住持。（続曹全 清規講式・一b）

(13) 「十七」を「一十七」というように記す例は、『行状記』道元伝に「洞山高祖一十三世之祖師」（曹全 史伝上・一三b）、「僅一十二所」（同 史伝上・一三b）とある。あるいは「至于十七年」の「于」が書写の段階で落ちたとも考えられる。それは、この場合と逆であるが、『行状記』義介伝の終わり近くに「至十四日」（曹全 史伝上・一九a）とあるところを、異本の『行業記』では「至于十四日」（曹全 史伝上・九a）としているのである。今の場合も、『行業記』に「至十七年」とあるのであるから、「七年」ではなく「十七年」と見るべきで、もとは「至于十七年」とあったと見ることもできる。

(14) 中世古前掲書、四六四頁。

(15) 『洞谷記』の自伝に「卅二歳而参二得加州大乗寺開山、義介和尚宗旨一嗣法」（曹全 宗源下・五〇五a）とある。

(16) 前掲拙著では、「弘安十年（一二八七）義介永平寺を追逐さる。義演永平寺に入院か」（一九四頁）としたが、本稿で論じるように改めることにしたい。

(17) 『行状記』義介伝では、注(5)での引用の後に、次のようにある。

子息四郎金吾重通、庄内郎徒奉レ送二入寺一。常住米穀以下一切分与供養。是依二当寺前住一也。全不レ可レ背レ理矣。（曹

全　史伝上・一八b）

(18)　『徹通義介禅師喪記』では、「抄劄式」では、義介が(a)永平寺と(b)大乗寺を退いた後のことを次のように記している。
(a)文永九年告レ退、而至二正応五年一廿一年、隠二居永平寺麓一。（続曹全　清規講式・六a—b）
(b)永仁六年戊戌、告レ退菴居十二年。（同　清規講式・六b）
義介は大乗寺を退いて「菴居十二年」を送って示寂するのであるが、この十二年の間に何処かに住したわけではない。同様の表現で記される、永平寺の麓に隠居した二十一年間は、再び永平寺に住することはなかったと見るべきであろう。義介が再住したということは、『徹通義介禅師喪記』も『行状記』義介伝も記さないのである。

(19)　注(5)参照。

(20)　古田紹欽「『義雲和尚語録』をめぐって—寂円と義雲との間—」（『義雲禅師研究』）では、「永平寺は正応・永仁・正安・乾元・嘉元・徳治・延慶・応長と年代する凡そ二十有余年間、無住の時代が三代相論の後続いた」（三三頁）とするが、正応五年には義演が住しており、後に述べるが、義演は応長の次の正和年間に遷化しているのであるから、そのころまで住していたと考えられるのであって、古田説は全くの誤りである。

(21)　義雲の永平寺入院が正和三年十二月二日であったことは、『義雲和尚語録』の「吉祥山永平禅寺語録」に「師於正和三年甲寅十二月初二日、入院」（曹全　語録一・一〇a）とあることからも確かである。

(22)　東隆真「『三代相論』考（3）」（『宗学研究』第一三号、一九七一年三月）七六頁。

(23)　石川力山「第三章　義雲禅師の永平寺中興と寂円派の永平寺昇住」（『永平寺史』大本山永平寺、一九八二年九月）二九九—三〇一頁。

(24)　叢席一興、諸縁具足、緇白皆言、可レ謂二永平中興一。（『行状記』義介伝、曹全　史伝上・一八a）

(25)　中世古前掲書では、「義介の「永平中興」への対抗さえ感じられる」（四八三頁）とする。

(26)　前掲拙著、二九二—二九四頁。

本稿は『東海仏教』第四五輯（二〇〇〇年三月）に発表した「道元禅師滅後の永平寺僧団—懐奘から義雲まで—」を改稿したものである。

（一九九九年九月五日）

西紀	年号	干支	道元	懐奘	義介	義演	義雲	瑩山
一二五三	建長五	癸丑	54 8・28示寂	56 (1) ① 7・14住持職・袈裟を付嘱せらる	35		1	
五四	六	甲寅		57 (2) ②	36		2	
五五	七	乙卯		58 (3) ③	37	書記	3	
六五	文永二	乙丑		68 (13) ⑬	47		13	2
六六	三	丙寅		69 (14) ⑭	48		14	3
六七	四	丁卯		70 (15) ⑮	49 (1) 4・8永平寺に入院す		15	4
六八	五	戊辰		71 ⑯	50 (2)		16	5
六九	六	己巳		72 ⑰	51 (3)		17	6
七〇	七	庚午		73 ⑱	52 (4)		18	7
七一	八	辛未		74 ⑲	53 (5)		19	8 剃髪、永平寺当住義介に参ず
七二	九	壬申		75 (16) ⑳ 4結夏小参を行う	54 (6) 1 2永平寺を退院	首座	20	9
七三	一〇	癸酉		76 (17) ㉑	55 2 21年隠居す		21	10
七四	一一	甲戌		77 (18) ㉒	56 3	永平寺に入院カ	22	11
七五	建治元	乙亥		78 ㉓	57 4		23	12
七六	二	丙子		79 ㉔	58 5		24	13 作僧す
七七	三	丁丑		80 ㉕	59 6		25	14
七八	弘安元	戊寅		81 ㉖	60 7		26	15
七九	二	己卯		82 ㉗ 是歳カ、中浜で頭陀行を行ず	61 8		27 5新善光寺で『虚空』等を書写す	16
八〇	三	庚辰		83 ㉘ 4示疾8・24示寂	62 ① 9 8・15懐奘より袈裟を受く		28	17 永平寺第二代先住懐奘の末後の小師となる
八一	四	辛巳			63 ② 10		29	18
八二	五	壬午			64 ③ 11		30	19 寂円塔主に参ず
九二	正応五	壬辰			74 ⑬ 21 大乗寺を開く		40	29 永平寺演老に受戒作法を許可せらる
九三	永仁元	癸巳			75 ⑭		41	30
九四	二	甲午			76 ⑮		42	31
九五	三	乙未			77 ⑯ 1・14瑩山に衣法を伝授す		43 4・20寂円に嗣法す	32 ① 義介に嗣法す
九六	四	丙申			78		44	33 ②
九七	五	丁酉			79		45	34 ③
九八	六	戊戌			80 1大乗寺を退院す		46	35 ④ 大乗寺二代となる

西暦	年号	干支				
九九	正安元	己亥	81 2		47 9・13宝慶寺二世に就く	36⑤
一三〇〇	二	庚子	82 3		48	37⑥ 1・11『伝光録』を開示す
〇九	延慶二	己酉	91 12・9『法衣相伝書』		57	46⑮ 義介の喪儀で下火仏事を行う
一〇	三	庚戌	9・14示寂		58	47⑯
一一	応長元	辛亥			59	48⑰ 10・10伝衣・住持職を素哲に付嘱す
一二	正和元	壬子		正和年中示寂 10・26カ	60	49
一三	二	癸丑			61	50
一四	三	甲寅			62(1) 12・2永平寺に入院す	51
一五	四	乙卯			63(2)	52
一六	五	丙辰			64(3)	53
一七	文保元	丁巳			65(4)	54 10・2永光寺に入院す
一八	二	戊午			66(5)	55
一九	元応元	己未			67(6)	56
二〇	二	庚甲			68(7)	57
二一	元亨元	辛酉			69(8)	58 12・22夜、夢を感ず
二二	二	干戌			70(9)	59
二三	三	癸亥			71(10)	60
二四	正中元	甲子			72(11)	61
二五	二	乙丑			73(12)	62 8・15示寂
二六	嘉暦元	丙寅			74(13)	
二七	二	丁卯			75(14)	
二八	三	戊辰			76(15)	
二九	元徳元	己巳			77(16) 5『正法眼蔵品目頌幷序』	
三〇	二	庚午			78(17)	
三一	三	辛未			79(18)	
三二	正慶元	壬甲			80(19)	
三三	二	癸酉			81(20) 9・27曇希に永平寺の住持職を譲る	
					10・12示寂	

・各祖師の年譜の一番上の連続した数字は年齢を示す。
・( )の数字は、永平寺住持職に就いて何年かを示す。
・○の数字は、道元禅師自縫いの袈裟を護持して何年かを示す。
・義介の年譜の三段目の数字は、永平寺・大乗寺退院後何年かを示す。
・「8・28」は「八月二十八日」を示す。
・═══は省略したことを示す。

永徳院義準と無量寿院義能——義準の永平寺僧団離脱事件について

佐藤　秀孝

一　はじめに

道元（仏法房、一二〇〇―一二五三）が鎌倉初中期に山城（京都府）深草の興聖宝林禅寺や越前（福井県）志比荘の吉祥山永平禅寺に化導を敷いたことにより、多くの学人が道元の只管打坐の仏法を慕ってその門を叩いている。その中でも明庵栄西（千光房、一一四一―一二一五）と並び称された大日房能忍（深法禅師）を派祖に仰ぐ日本達磨宗の人々が大挙して道元の僧団に来参したことは、その後の初期曹洞宗の歴史の上で看過しがたい大きな役割を演じている。

ところが、道元の示寂して後、日本達磨宗出身の主なメンバーはそれぞれ独自の活動を展開し、各自に己の信念によって道元禅の模索を志したものらしい。永平寺僧団に残って伽藍の充実に努める者があり、僧団に残りながらも枯淡な坐禅行持を維持せんとする者があり、さらには永平寺を離れて遠方に教化を敷く者があり、果ては僧団を捨てて他宗に転派する者すら現れたのである。

いま、ここに取り上げる義準（後に義能と改名、字は明信）の場合、日本達磨宗の出身とされるものの、従来ほとんど

注目されることがなかった人といってよい。だが、義準は当時の仏教界においてきわめて劇的な生涯を送った人であり、その消息は初期曹洞宗僧団の実態を知る上でも興味深い事実を提供している。すなわち義準は日本達磨宗徒として出発し、比叡山で研鑽して後、道元の門に投じてその教えを直に受けながら、道元の示寂後には高野山に登って真言宗に転じて義能と名乗り、ついには曹洞宗ないし永平寺僧団と義絶して別個の活動をなすに至っている。

いったい義準はなぜ道元禅を捨てることになったのか、その後、真言僧として如何なる活動をなしたのか、この人が歩んだ希有なる足跡について限られた史料の中から探り、歴史の彼方に埋没した感のある彼の消息について窺ってみることにしたい。

二　伝記史料について

従来、義準に関する曹洞宗関係のまとまった史伝としては、中世撰述のものが存しておらず、わずかに江戸初中期に至ってまとめられた僧伝・燈史が存しているにすぎない。すなわち、『延宝伝燈録』巻七「永徳院義準禅師」の章と『日域洞上諸祖伝』巻上「義準禅師伝」と『日本洞上聯燈録』巻一「越前州永徳院義準禅師」の章であり、いずれも簡略な記事が残されている。これらはすでに義準が活躍した鎌倉末期から四世紀以上を距てた記述であるだけに第一等の史料とはいえない面もあるが、一応は義準に関する禅宗ないし曹洞宗側の貴重な消息をまとめているといってよい。

これらに対して『続真言宗全書』第三三巻には『金剛頂無上正宗続伝燈広録』（単に『続伝燈広録』）巻一二「伝法嗣祖流派分之十四」に「播州賀古郡無量寿院開山伝燈大僧都義能伝」という伝記が収められているが、そこに記された真言僧の義能という人の伝記が実は義準その人のものであったことは、すでに大久保道舟『道元禅師伝の研究』や中世古祥道『道元禅師伝研究』などに指摘されている。

『続伝燈広録』は山城（京都府）醍醐山（醍醐寺）の円海祐宝（天龍比丘、一六五六—一七二七）が真言宗の法脈を調査

して著した僧伝史料であり、祐宝には『大毘盧無上正宗伝燈広録沢』（単に『伝燈広録』）八巻一冊と『金剛頂無上正宗続伝燈広録』（単に『続伝燈広録』）一三巻二冊と『金剛頂無上正宗続伝燈広録後』（単に『伝燈広録後』）五巻一冊が合わせ存している。これら二六巻を合わせて『続真言宗全書』第三三では『伝燈広録』として収録しているわけであり、高野山大学図書館所蔵の三宝院文庫本を底本とし、それを龍谷大学図書館所蔵本と八葉学会本によって対校している。このほか東京大学図書館所蔵の三宝院文庫本を底本とし、それを龍谷大学図書館所蔵本と八葉学会本によって対校している。このほか東京大学史料編纂所にも写本が存し、それぞれ外題が『伝燈広録〈広沢方〉』『続伝燈広録〈小野方下〉』『後伝燈広録〈勧修寺方・安祥寺方・随心院方〉』となっている。

しかしながら、この『続伝燈広録』に載る義能伝の記載内容については、いまだ全体を通じた明確な検討がなされておらず、義準がなぜ義能と改名して真言僧として晩年を過ごしたのかを知ることは、初期曹洞宗ないし初期永平寺僧団の性格や実態を考察する上でも貴重なものがあろう。

そこで以下、禅宗・曹洞宗に伝わる義準の伝記史料と真言宗に伝わる義能の伝記史料とを比較検討し、他の文献を考慮しつつ義準という人が歩んだ消息を窺ってみることにしたい。なお、便宜上、以下においては『延宝伝燈録』巻七「永徳院義準禅師」の章は単に『延宝伝燈録』と、『日域洞上諸祖伝』巻上「義準禅師伝」は単に『洞上諸祖伝』と、『日本洞上聯燈録』巻一「越前州永徳院義準禅師」の章は単に『洞上聯燈録』と略し、『続伝燈広録』巻一二「播州賀古郡無量寿院開山伝燈大僧都義能伝」の場合も簡略に「無量寿院義能伝」と表記することにしたい。

三　出身地と日本達磨宗での出家

はじめに義準の出身地とその出家に至る過程などについて触れておきたい。『延宝伝燈録』『洞上諸祖伝』『洞上聯燈録』においては義準が何れの地に出生したのか、その出身地や俗姓などについては何ら記されていない。しかしながら、幸いに『続伝燈広録』の「無量寿院義能伝」には「大僧都義能、初称二義準一。字明信。越後州人」と簡略ながら出身地

のみが記されている。これによれば、義準は越後（新潟県）の人であったとされ、字を明信といい、後に法諱を義準から義能に改めたことが知られる。義準とは出家したときに命名された法諱であり、日本達磨宗や道元門下にあった頃の僧名であり、義能は後に真言宗に転じてから名乗った僧名である。厳密には義準と義能の名の使い分けをすべきであろうが、一応、本稿では曹洞宗で通用している義準という法諱で表記を統一し、必要に応じて真言僧としての義能という僧名を合わせ用いることにしたい。

義準の生年については記されていないが、およそ同門である徹通義介（義鑑、一二一九―一三〇九）などと同世代であったことは動かないであろうから、承久年間（一二一九―一二二二）前後の出生であったものと見てよいであろう。一方、義準の俗姓についても定かでないものの、やはり「無量寿院義能伝」に載る教誨に「縦雖二卑氏者一、道心堅固無二性弱一、譬如二泥中蓮華一」という表現が見られることから、それほど身分の高い氏族の出身ではなかったものと推測される。当時としては辺境ともいうべき越後の一介の庶民の出身というのがこの人には相応しく、しかもかなり頑強な精神を持った気丈な性格であったのかも知れない。

つぎに義準が出家得度して受戒し、初期の研鑽をなしていく過程について考察しておきたい。「無量寿院義能伝」によれば「本禅宗、依二仏法禅師一而出家」とあり、義準はもともと禅宗で、あたかも仏法禅師すなわち道元の席下に投じて出家したかのごとく記されている。しかしながら、義準が道元によって出家したという説は他の傍証史料からして妥当ではなかろう。

これに対して、『延宝伝燈録』では「同二徹通介公一、依二懐鑑和尚一、落髪納戒」とあり、『洞上諸祖伝』では「齠年与二徹通介公一、同依二波著懐鑑法師一、落飾納法」とあり、『洞上聯燈録』でも「同二義介・義演一、師二事懐鑑和尚一、薙髪納戒」と記されている。これらによれば、義準は日本達磨宗の覚禅懐鑑（?―一二五一）を越前の波著寺に参じて師事し、義介や義演（?―一三一四）などとともに懐鑑の門人として得度受戒したとされている。『永平第三代大乗開山大和尚遷化喪事規記』「抄劄式」の「新円寂当寺開山和尚」の章によれば、越前稲津保の藤原（斉藤）氏の出身であった義介につ

いて「就二越州波著寺鑒和尚一、十三而出家」と伝え、『三大尊行状記』「大乗開山義介和尚行状記」においても「十三歳而礼二同国波着寺懐監和尚一、寛喜三年辛卯秋剃髪」と記しているから、義介は波著寺の懐鑑について寛喜三年（一二三一）に一三歳で出家していることが知られる。おそらく義準の場合も幼くして越後の小院において仏門への第一歩を記し、その道心堅固なさまから越後を旅立って越前へと赴き、当時、波著寺で名声を馳せていた懐鑑に師事したというのが妥当であろうか。しかも義準という法諱は懐鑑より授与された日本達磨宗の僧名であって、懐鑑の門下は義介や義演など「義」の字を系字として用いているから、義準がもともと日本達磨宗の出身であったことは疑いない。

ついで出家得度して後の義準の消息として『延宝伝燈録』では「尋上二台嶽一、探二賾三蔵一」とあり、『洞上諸祖伝』では「尋上二叡嶽一、探二賾三蔵一」とあり、『洞上聯燈録』でも「尋上二台嶽一、探二賾三蔵一」と記されている。懐鑑の席下で出家した義準はさらに天台宗の本山である比叡山延暦寺に上って経律論の三蔵を探求したというのである。おそらく比叡山に赴いた義準は円頓戒壇で正式に受戒して比丘となり、天台教学を中心に広く仏教学を研鑽したものと見られる。この点、『永平第三代大乗開山大和尚遷化喪事規記』「抄箚式」の「新円寂当寺開山和尚」の章によれば「貞永元年四月八日、十四而就二比叡山受戒一」とあり、『三大尊行状記』「大乗開山義介和尚行状記」においても、

同四年、十四歳而上二叡生一、[11]受戒為二比丘一。留二学山上一、四教大綱、器世間相性、習二学之一。

と記されていることから、同門の義介が貞永元年（寛喜四年、一二三二）四月に比叡山に上って受戒し、天台教学を修得していることが知られるが、義準も同様な道程を辿って比叡山に上り、真摯な学究をなしていたと見てよいだろう。

四　道元への随侍

その後、義準は道元に随侍することになるわけであるが、『延宝伝燈録』『洞上諸祖伝』と『洞上聯燈録』とではその内容が微妙に相違している。『延宝伝燈録』では「後属二道元於吉祥一、掌二箋翰一」とあり、『洞上諸祖伝』においても

「後属三道元禅師之播二揚宗猷於吉祥一、更レ服承事」と記されている。これらによれば、義準は道元が吉祥山すなわち越前の永平寺において宗旨を盛んに挙揚していたのを知って法服を更えてその門に投じたことになっている。これに対して『洞上聯燈録』では「棄去入レ洛、参二元和尚於興聖一、一見器レ之」と記されており、義準は比叡山での研鑽を捨て去って京都に赴き、道元を洛南深草の興聖宝林寺に参じて一見して器重されたことになっている。おそらく『洞上諸祖伝』の内容が他の傍証史料から誤りであることを知り、『洞上聯燈録』においてはこれを質しているわけである。

一方、「無量寿院義能伝」においては「本禅宗、依二仏法禅師一而出家、常随二侍者一」と記されており、義準が仏法禅師に依って出家し、常に侍者として随侍したことを伝えるのみである。仏法禅師とは道元の房号である仏法房にちなむ表現であり、義準が道元に教えを受けたことを明確に伝えている点ではやはり貴重な記述といえるであろう。しかしながら、ここでは義準が道元に参じたのが興聖寺であったのか永平寺であったのかも記されておらず、すでに見たごとく義準は明らかに懐鑑によって出家しているのであるから、道元の門に依止して出家したとする内容も厳密には誤りとしなければならない。

道元と日本達磨宗徒の関わりは義準にとって法叔に当たる孤雲懐奘（一一九八―一二八〇）の入門に始まっている。『三大尊行状記』「永平二代懐弉和尚行状記」によれば、

師聞三元公伝法帰朝而寓二止建仁寺一、往而論談法戦、知レ有二長処一、帰心信服。遂聞二元公住レ菴、文暦元年甲午冬、参二深草一改レ衣。

とあり、懐奘は帰国したばかりの道元を京都の東山建仁寺に訪ね、論談法戦してその教えに心服し、文暦元年（天福二年、一二三四）に道元門下に帰順している。このことは法兄の懐鑑にとっても大変なできごとであったものらしく、やがて懐鑑は門下の人々を率いて大挙して道元の門を叩くことになる。『永平第三代大乗開山大和尚遷化喪事規記』「抄箚式」の「新円寂当寺開山和尚」の章によれば「仁治三年四月十二日、二十四而掛二搭於洛陽興聖寺一」とあり、『三大尊行状記』「大乗開山義介和尚行状記」には「従二監公一、仁治二年辛丑春、参二深草一改レ衣、于レ時二十三歳也」と記され

ている。懐鑑が義介をはじめ義演や義準ら門下の僧衆を引き連れて深草興聖寺の道元の席下に集団投帰したのは仁治二年（一二四一）春か仁治三年四月のことであったとされている。

　ところが、道元はまもなく寛元元年（一二四三）七月に京都を離れて北越入山を果たしている。懐奘や義介をはじめ僧団の主要メンバーは概ね越前へと向かっているが、このとき義準はなぜか道元とともに直ちに越前へは赴いていなかったものらしく、『洞上聯燈録』の義準の章では「服侍多載、属三元移二永平一、師留統二院事一」と記されている。それまで道元に服侍していた義準が越前に赴く道元に同行せずに、興聖寺に留まって院事を統括したという内容である。この点は古く古写本『建撕記』に、

　同（寛元二年）九月小〈甲戌〉一日〈己亥〉、法堂功成開堂ス。法会ニ来集スル男女、一千余人ナリ。同七日、宇治ノ興聖寺ヨリ木犀樹来ル、義準上坐送リ到ル。而今孤雲ノ前栽ト云々。（瑞長本）

という記事が存しており、そこに道元が去った直後の興聖寺の状況について断片的な消息を窺うことができる。これによれば、越前吉田郡志比荘において寛元二年（一二四四）九月一日に大仏寺（後の永平寺）の法堂が落慶して開堂の儀式がなされているが、その法会に来参した道俗が一〇〇〇余人にも及んだことが記され、さらにその直後の九月七日には宇治県深草の興聖寺に在った上座の義準より木犀樹が送られて来たため、これを道元が後の孤雲閣の前に当たる地に植樹したことが記されている。義準が如何なる立場で興聖寺に留まっていたのかは明確ではないが、いまだ一介の上座位にすぎず、おそらく道元の命を受けて一時的に看司のごとき役職にあって伽藍の管理などをなしていたものではなかろうか。

五　永平寺における活動

ところが、義準もやがて興聖寺を去って永平寺に上山して再び道元に参じたものらしく、この義準が去って後、興聖

寺が如何なる変遷を辿ったのか、その消息は杳として知られない。門鶴本『道元和尚広録』巻七「永平禅寺語録」には、

準書状為二懐鑒上人忌辰一請上堂。云、老鶴巣レ雲眠未レ覚、壺氷雪上更加レ霜、荘厳報地豈他事、有二少薫修一一炷香。且道、衲僧分上今日又作麼生。良久云、休レ言彼岸目前外、拄杖一条是橋梁。

という上堂が収められており、卍山本『永平道元和尚広録』もほぼ同文になっている。義準は永平寺において道元晩年に書状すなわち書記を司り、日本達磨宗の懐鑑のために供養の上堂を請うているわけである。懐鑑が示寂したのは『安楽山産福禅寺年代記』によれば「(建長)二、鑒和尚入滅、八月十三日」とあり、建長二年(一二五〇)八月一三日であったと記されているが、『道元和尚広録』の「準書状為二懐鑒上人忌辰一請上堂」の配列などからすると、実際には建長三年一二月頃であったものと推測され、この上堂は建長四年の臘八(一二月八日)の後になされている。そのいずれにせよ、当時の義準は道元に随侍つつも懐鑑を受業師として尊崇し、懐鑑の師恩に報いようとしていたことが知られる。

さらに同じく門鶴本『道元和尚広録』巻一〇の「偈頌」には、

雪夜感二準記室廿八字一、病中右筆。

訪レ道登レ高深雪夜、覆身没レ腰可レ憐時、刎レ頭断レ臂雖二邪法一、跳二脱藤蛇一乃正師。

という偈頌も伝えられ、これは卍山本『永平道元和尚広録』巻一〇の「偈頌」では、

次二準記室雪夜韻一。

訪レ道登レ高深雪夜、可レ憐庭際没レ腰時、試看断臂旧公案、跳二脱藤蛇一幾箇知。

と字句にかなりの異同が見られる。卍山本によれば、この偈頌は単に記室の義準が雪夜になした偈頌に道元が和韻した作というだけであるが、門鶴本によれば、深雪の夜に記室を勤めていた義準が七言絶句(二八字)の偈頌を道元に呈したのに対し、道元が病床の中で和韻した作とされている。記室とは書記の居る室のことであり、書状と同じく書記の役職をも意味し、義準が文才を買われて晩年の道元のもとで知事の一角を担って書記を務めていたことが知られる。『三大尊行状記』の「越州吉祥山永平開闢道元和尚大禅師行状記」に「建長四年壬子秋示レ疾」とあるから、状況からして

この偈頌は道元が建長四年（一二五二）の冬から建長五年の初頭の頃に病中にあって義準に示した作であろう。道元は「慧可雪中断臂」の古則公案をもって義準に和韻しており、当時の義準が最晩年の道元からも深く信頼されていたらしいことが窺われる。

ちなみにこの点は燈史・僧伝にも継承されており、『延宝伝燈録』では、

後属㆓道元於吉祥㆒、掌㆓箋翰㆒。雪夜侍㆑元有㆑偈。元依㆓其韻㆒示云、訪㆑道登㆑高深雪夜、可㆑憐庭際没㆑腰時、試看断臂旧公案、跳㆓脱藤蛇㆒幾個知。

と記され、義準が永平寺において箋翰すなわち書記を掌っていたことを記して後、先の道元の偈頌を伝えている。『洞上諸祖伝』の義準伝にも、

一夜雪中詣㆓元于山巓草菴㆒、作㆑偈呈㆑之。元依㆓其韻㆒示云、訪㆑道登㆑高深雪夜、可㆑憐庭際没㆑腰時、試看断臂旧公案、跳㆓脱藤蛇㆒幾箇知。

とあり、『洞上聯燈録』の義準の章もほぼ同文となっている。これらによれば、ある夜、雪の中で義準が永平寺山中の草庵に道元を訪ねて偈頌を呈したことになっているが、燈史・僧伝に引用される道元の和韻の偈頌はいずれも門鶴本『道元和尚広録』ではなく卍山本の『永平道元和尚広録』に載る偈頌を継承するものであって、道元晩年の病中における偈頌であることは門鶴本によって初めて知られるわけである。

道元は建長五年（一二五三）八月二八日に京都において世寿五四歳の生涯を終えているが、おそらく義準は道元が永平寺を離れて京都に向かう直前まで道元の膝下に随侍し、道元の示す仏法を実地に参究していたはずである。

六　孤雲懐奘からの嗣法

道元が示寂して後、永平寺の第二世を継承したのは孤雲懐奘であるが、義準は引き続き永平寺に留まって懐奘に随侍

することになる。『延宝伝燈録』には「元滅後、参ニ訊孤雲一、遂伝ニ心印一」とあり、『洞上諸祖伝』には「元滅度後、咨ニ参孤雲禅師一、伝ニ心印一焉」とあり、また『洞上聯燈録』にも「元滅後、咨ニ参孤雲和尚一、密受ニ心印一」とほぼ同様に記されている。いずれも道元の示寂後に義準が懐奘に参随して親密に心印を伝えているが、機縁の問答などについては何ら記されていない。

ところで、懐奘の門人については『三大尊行状記』「永平二代懐弉和尚行状記」に、

付法弟子、義介・義尹・義準・仏僧・宗円。伝戒弟子、義演・道荐。皆此七人、開山元和尚小師。学徒紹続参学、各為ニ伝法伝戒之本師一。或住ニ持本寺一、或接ニ化諸方一。其外得法密証不レ能ニ悉記一。

と記されており、古写本『建撕記』にも、

二代和尚法嗣、義介〈大乗寺開山也〉・寂円〈宝慶寺開山也〉・義尹和尚〈法王長老也、遠江州普済寺ニ子孫アリ〉・義準和尚・仏僧和尚。伝戒弟子ハ、義演和尚・道荐和尚。此七人、何モ開山御受業ナリ、二代和尚ニ付テ参学シテ、各伝法シ給ウト、云々。（瑞長本）

と記されている。そこには懐奘の門人として五人の法嗣（付法の弟子）と二人の伝戒の弟子を合わせた七人の名が記されているが、義準は法嗣の第三番目あるいは第四番目に名が列せられている。能登（石川県）の洞谷山永光寺に所蔵される『血脉宗派并日本小宗派』の「日本小宗派」においても「永平孤雲懐弉」の法嗣七人の最後に「義準」の名が載せられ、駒澤大学図書館所蔵『日本洞上宗派図』でも「永平二世〈豊後永慶開山〉孤雲懐奘」の法嗣六人の中で第四番目に「越州永徳開山義準」の名が載せられている。

当時の義準は明確に懐奘より嗣法していることになり、永平寺においてその才腕を遺憾なく発揮していたものと見られる。義準が懐奘に就いて曹洞下の嗣法の儀式を終えた年時については定かでないが、『永平第三代大乗開山大和尚遷化喪事規記』「抄劄式」の「新円寂当寺開山和尚」の章によれば「建長七年乙卯、廿七而嗣ニ法於永平状和尚一」とあるから、同門の義介の場合は建長七年（一二五五）に三七歳で懐奘について嗣法していることが知られる。義準もおそら

く義介に遅れて寂円（一二〇七—一二九九）や寒巌義尹（法王長老、一二一七—一三〇〇）などとともに懐奘から曹洞下の伝法相承を受けているのであろう。

七　京都禅林から高野山へ

その後、義準は永平寺を離れて諸山歴遊に赴いているらしく、「無量寿院義能伝」には道元に参学した記事につづいて「長及二遍参一、扣二皇都五山之関一」という記載が存している。これによれば、義準は長じて遍参するに及んで、皇都（京都）の五山の関を叩いたというのであり、おそらく状況的にそれは道元が示寂して後、しかも義準自身も懐奘の法を嗣いで以降のことであったと推測される。五山の関を叩いたとあるが、京都の禅宗五山の成立は鎌倉末期に至ってのことであるから、ここではおそらく京都禅林の東山建仁寺や慧日山東福寺などにおいて臨済の宗風を究めたことをいうのであろう。この点、注目すべきは『三大尊行状記』「大乗開山義介和尚行状記」に、

師受二師命一、洛陽建仁・東福、関東寿福・建長、遍二歴処観一。正元元年己未、航レ海入レ宋。

と記されていることであり、やはり道元が示寂して後、義介もまた懐奘の命を受けて京都や鎌倉の主だった禅刹の調査に赴いている。義介が懐奘の命を受けて京都の禅林を調査に赴いた先は建仁寺と東福寺であり、あるいはこのとき義準も義介とともに京都に到り、ともに禅刹に掛搭しているのではなかろうか。

さらに「無量寿院義能伝」には京都禅林における参学につづいて、

継聞下高野山金剛三昧院兼二台密禅一而獰虎作上林、担レ錫蹬二南山一、敲二金剛鍵一、礼二行勇法燈之遺跡一。

という記載が存している。これによれば、義準は紀伊（和歌山県）高野山の金剛三昧院が台密禅を兼修して叢席が盛んであることを聞き、遠く高野山に赴いて金剛三昧院の門を叩いたとされる。金剛三昧院は禅定院とも称され、栄西門下の退耕行勇（荘厳房、一一六三—一二四一）が高野山内に開創して兼宗禅の道場とした寺院であり、台密禅とはここでは

天台と密教と禅を兼ね合わせて行なう兼修の立場のことを意味し、栄西門流の密教禅を譬えたものである。「獰虎、林を作す」とは当時の金剛三昧院に多くの俊傑が集って叢林を形成していたことを伝えるものである。

また「行勇・法燈の遺跡を礼す」と記されているが、行勇は金剛三昧院の開山であり、法燈とは無本覚心（心地房・法燈円明国師、一二〇七―一二九八）のことを指していよう。行勇は道元が建仁寺修行中に師事した明全（仏樹房、一一八四―一二二五）の法兄に当たり、鎌倉の寿福寺を拠点として高野山の金剛三昧院にも進出している。さらに金剛三昧院の第二世には道元が在宋中に明州（浙江省）鄞県の天童山景徳禅寺で知り合った隆禅（仏眼房・中納言法印）が就任しており、第六世には深草興聖寺にて道元より菩薩戒を受けた覚心が入院している。義準は金剛三昧院において行勇や覚心の遺跡を礼したとされるが、行勇の場合は示寂してすでに久しいことから、その遺跡を拝登したというのは成り立つであろう。しかしながら、覚心の場合は『金剛三昧院文書』の「高野山金剛三昧院長老住持次第」の「第六長老覚心・心地房」の項に、

帰朝之後、康元二（元歟）年丙辰、被レ補二当寺長老一、寺務三ケ年、辞退之後、為二由良西方禅寺長老一。

とあり、南宋から帰国して後、康元元年（建長八年、一二五六）から三年間にわたり金剛三昧院に住持しているから、いまだ存命であって遺跡を拝したというのは厳密には当たらないかも知れない。

ところで、義準は永平寺僧団から遠く高野山に赴いていたわけであるが、これときわめて対照的なのが同じく懐奘の法嗣ないし伝戒門人とされる道荐（?―一二八九）の存在であろう。『日本洞上聯燈録』巻一「濃州衆林寺道荐禅師」の章によれば、

濃州衆林寺道荐禅師。出二家于高野山一、習二秘軌灌頂法一、修二阿字観一。因介禅師、游歴登レ山、見二師在レ坊宴坐一乃問、在レ此作二甚麽一。師云、在レ此観法。介曰、観是何物、法自レ何起。師云、吾不レ決二其由一。介激以下見二宗師一勤中求法要上。師信服更レ衣、俱レ介詣二越州一謁二孤雲一。雲愍二遠来一、便垂二開抉一、師当下契悟。遂嗣二其法一、執二侍左右一十余年。後住二濃之西願寺一、開二化四衆一。檀信剏二建衆林寺一、延レ師為二開山始祖一。正応二年己丑七月某日寂。

という記事が存している。道荐は高野山において出家し、秘軌灌頂法を習って阿字観を修していたとされ、たまたま高野山を訪れた義介と知り合い、永平寺に到って懐奘の法を嗣いだことになっている。義介が高野山に赴いたことを伝える記事は『三大尊行状記』の「大乗開山義介和尚行状記」の章などにもまったく見られない内容であるが、義介が京都や鎌倉の禅林を視察する際に高野山にまで赴くことはそれほど不自然なものではなく、とりわけ行勇が創建して隆禅や覚心も住持した金剛三昧院などは拝登して当然の伽藍であったとも見られる。

あるいは義介と義準は同じく高野山を訪れ、義介はまもなく高野山を辞したものの、義準の場合はそのまま高野山に留まって修道に努めたものかも知れない。こうした義介や義準さらに道荐などの高野山における消息は、当時、永平寺の禅者が金剛三昧院などと積極的な交流をなしていた証左といえようか。

八　高野山における意教上人頼賢との機縁

ところが、高野山に投じた義準はそこで一人の真言宗の教僧と出逢い、その影響を強く受けることになる。「無量寿院義能伝」には義準が金剛三昧院でなした商量として、

因問二訊意教一、便上人曰、学人宗門何酬二最上禅一。意師曰、儞宗言二教外別伝一、胡自語相違慢二最上禅一麽、端的是教、別有二那教外義一、言三達磨直伝二心印一。上人曰、空拳誑二小児一。於レ茲請レ作二弟子一、教主聴許。即掛レ錫。又常随給仕多年、進令二仏地因行成就一訖。継登二伝法職位一、坐二毘盧華台一、受二法身心印一。肇如三青天視二白日一、百拝千敬而退矣。

という問答が伝えられている。このとき義準が出会った人物は意教と記されているが、意教とは意教上人すなわち鎌倉中期に活躍した真言宗の学僧で三宝院流意教方の祖となった尊円頼賢（蔵人阿闍梨、一一九六―一二七三）のことである。頼賢については『本朝高僧伝』巻一四に「城州醍醐寺沙門頼賢伝」として簡略な記載が存し、さらに『続伝燈広録』巻一二に「醍醐山妙徳坊高野山実相院鎌倉常楽寺開山意教上人頼賢伝」が収められて比較的に詳しい消息が知られる。

頼賢は京都の人で、幼くして山城（京都府）醍醐寺の成賢（遍智院僧正・宰相僧正、一一六二―一二三一）について出家し、貞応二年（一二二三）九月二一日に観心院で伝法灌頂を受け、山内に妙徳坊を開いて祖となっている。さらに成賢の正嫡となって寛喜三年（一二三一）八月に大事口決などを授けられている。その後、高野山金剛三昧院の安養院に隠棲し、後に小田原の実相院（秦雲院）に移って開基となっている。鎌倉の請に応じて下向し、四代将軍の藤原頼経（九条、一二一八―一二五六）の帰依を受けて鎌倉雪の下の常楽寺などの開山となっており、また亀山天皇（一二四九―一三〇五、在位は一二五九―一二七四）より法橋上人の位を賜り、文永一〇年（一二七三）一二月七日に世寿七八歳で鎌倉に示寂している。頼賢には著述として『師伝鈔』四巻と『酉酉十箇』一巻と証道の記した『意教上人秘決』一巻などが存している。

『続伝燈広録』の頼賢の伝には「付法九人謂、証道・明遍・阿日・思本・寛真・定然・願行・慈猛・義能」として付法の門人九人の名を挙げており、実際に『続伝燈広録』巻一二には「高野山金剛三昧院長老証道上人伝」「高野山蓮花三昧院開祖一心院妙智坊僧都明遍伝」「和州内山釜口別所僧都学講阿日伝」「醍醐山学講思本伝」「同山学講寛真伝」「同山入道隠者定然伝」「相州鎌倉大楽寺理智光大山八大坊開山上人願行伝」「下野州薬師寺長老総州古閑徳星寺開山上人慈猛伝」「播州賀古郡無量寿院開山伝燈大僧都義能伝」という九人の伝記が載せられている。頼賢の高弟には義能すなわち義準のほかにも高野山の金剛三昧院の第一二世に住した証道上人実融（初名は静空、一二四七―一三三九）や高野山蓮華三昧院に住した入仏明遍（初名は空阿）がおり、醍醐寺などで学講を勤めた阿日（阿月）・想観思本・寛真がおり、隠者となった心月定然がおり、京都の東山泉涌寺や鎌倉の胡桃山大楽寺などに住した願行憲静（円満、？―一二九五）や下野（栃木県）河内郡の薬師寺（古く天下三戒壇の一つ）などに住した良賢慈猛（留興長老、一二一一―一二七七）がいたことが知られる。とりわけ、実融・慈猛・憲静・義能の四人は四天王と称せられ、それぞれ証道方・慈猛方・願行方・義能方という一家を興して意教流を継承している。義準は義能という名で頼賢の法嗣の中で最後に伝記が挙げられているが、おそらくこれは年齢的には長老であっても頼賢に参学して門下に列したのが遅かったためであろう。

そこで「無量寿院義能伝」に載る義準が頼賢と交わした問答について考察するに、義準はおそらく金剛三昧院において頼賢に問訊したものらしく、禅宗における最上禅をどのように捉えるかを質問している。これに対し、頼賢は禅宗でいう教外別伝も端的に教の範疇にすぎないと断言するのであり、義準はこのことばに触発されて頼賢の門に掛錫して弟子となったと記されている。「空拳、小児を誑かす」とは『臨済慧照禅師語録』「示衆」に載る「空拳黄葉、用誑㆓小児㆒」ということばに由来し、握った拳の中に何かがあるように思わせて子供を賺すことであり、義準としては頼賢の問い掛けによって禅宗で説く教外別伝も方便にすぎないと察したことになろう。その後も義準は頼賢のもとに随侍すること多年に及び、密教の修行に努めて伝法阿闍梨の職位に登り、その心印を受けたとされる。

九　越前における接化

高野山での研鑽を終えた義準は再び越前に戻ったものらしいが、このとき永平寺に帰山したか否かは定かでない。『延宝伝燈録』の義準の章は表題が「永徳院義準禅師」となっており、記事としても「住㆓永徳・歓喜二院㆒」とあるから、義準が永徳院と歓喜院という二寺院に住したことが知られる。これが『洞上聯燈録』の義準の章になると「越前州永徳院義準禅師」という表題になっており、しかも義準の活動としても、

某氏創㆓永徳院㆒、延㆑師為㆓第一祖㆒。暮年退㆓居歓喜院㆒。後不㆑知㆑所㆑終矣。

と記されているから、越前の檀越が永徳院を開創して義準を第一祖に拝請したこと、さらに晩年には歓喜院に退居したことが知られる。歓喜院についてはその所在が明記されていないが、おそらく永徳院と同じく越前の地内に存した寺院であったものと推測される。この点は古く『三大尊行状記』の「永平二代懐弉和尚行状記」においても「準公雖㆑住㆓永徳・歓喜両寺㆒、晩年軽㆓蔑宗旨㆒」とあるから、義準が永徳院と歓喜院という両寺に住持したことは疑いなかろう。しかも「晩年に宗旨を軽蔑す」とまで記されていることから、義準はこれらの寺院において晩年にかなりあからさまに

曹洞宗旨を軽蔑する行動を取ったもののようである。

ところで、「無量寿院義能伝」には、

遂勧二奨上人一、令下請二越州一利中済群生上、義子担負供奉、途路不二空過一、恣問二所疑一。師委説遣二心開意解一。便越州而請レ嗣二鉄塔相承醍醐的脉一。上人慮二護法大権一思不レ決、倏空中神現、少時隠二雲間一。師子倶感二法徳一許可、俾レ継二燈光一、又為二二十五祖一。教誡曰、諦聴、法身心印、釈迦文仏説、無二最上機一故秘不レ能レ伝。龍猛尊者曰、於二諸教中一闕而不レ書。是故教外別伝、有二金剛頂宗一、無二諸余乗典一。仏世如レ是、矧乎末代劣器、輒豈得二受伝一。所三以簡二択厥機根一也。雖二族姓高貴一、無二大心決定一不レ可レ許。大機夙発之仁、若二栴檀林一、欽可レ授レ焉。縦雖二卑氏者一、道心堅固無二性弱一、譬如二泥中蓮華一、謦可レ与レ之。壇下。弟子涙礼稽首言、生生世世縦砕身粉骨、曷報二海滴之恩一。廼創二一精藍一作二開山一。以二空中所感一、鎮二斉清瀧権現一、為二護伽藍神一。不レ記二寺地名称一、越州定有二蹤跡一歟。

という記載が存している。これによれば、義能すなわち義準は頼賢を越前に請して衆生接化を願ったものらしく、義準自身も自ら施財を奉じて供養奉侍し、頼賢から教えを受けたとされる。鉄塔の相承とは密教付法第三祖の龍猛菩薩（龍樹・那伽閼剌樹那）が南天鉄塔を開き、金剛薩埵を拝して両部大経を相承したという故事にちなみ、密教の秘義を伝える大事を指している。義準としては密教の極意を相承し、醍醐流の血脈を嗣ぎたい旨を頼賢に請うているわけである。頼賢が思いあぐねていると、空中に神が現じて瞬時に雲に隠れるという奇瑞が起こり、師資ともに法徳を感じて頼賢は義準を醍醐流相承の第二五祖の列位に任じたと伝えられる。

さらに「無量寿院義能伝」には頼賢が義準のためになした教誡のことばが載せられている。釈迦牟尼仏や龍猛尊者（龍樹）のことばの出典は定かでないが、頼賢としては真の教外別伝は金剛頂宗すなわち密教にあることを強調している。身分の上下によらず、道心の有無が問題であると告げて頼賢が壇を下りると、義準は生を変え身を変えても師恩に酬いたい旨を述べて稽首したとされる。その時期は明確には記されていないが、頼賢が示寂する文永一〇年（一二七三）より以前でなければならず、おそらく義準は頼賢の晩年に至る頃までその門にあったのではなかろうか。

いて義準は日本達磨宗や道元禅という禅宗を捨てて真言宗の密教相承を取ることを内心に決意したわけであり、それまでの義準の名を捨て義能という新たな法諱を明確に名乗ったのもこの頃であったのかも知れない。

つづいて「無量寿院義能伝」には義準が越州に一精舎を創建して開山となったことを伝えている。このとき義準は開創した寺院に清瀧権現を鎮守して護伽藍神すなわち伽藍守護の護法神となしたとされるが、清瀧権現とは娑掲羅龍王の第三女の善女龍王のことであり、密教においては如意輪観音の化身とされて守護神として尊崇されている。義準としては鎮守として清瀧権現を祀ることで、新寺を禅宗寺院とはせずに密教寺院として位置付けたことになろうか。

ただし、「無量寿院義能伝」では義準が開創した寺院の肝心な名称や所在した地名すら記されておらず、越州にその遺跡があるのではないかと推測しているに留まる。「無量寿院義能伝」の記載内容からすると、一見この新寺は越州でも義準の郷里である越後の地に建立されたかのようにも解されるが、曹洞宗関係の資料を踏まえるならば、越前に存した義準の開創になる永徳院を指していると推測するのが自然であろう。ならば義準は永平寺僧団との軋轢に苦慮し、新寺建立を契機にこの時期に彼らとの決別を図ったのではなかろうか。

この点は『三大尊行状記』の「永平二代懐弉和尚行状記」にも「晩年軽㆓蔑宗旨㆒。故師没後為㆓龍天㆒所㆓治罰㆒、最後蒙㆓魔擾㆒死」とあり、かなり感情的な表現がなされていることに注目したい。『三大尊行状記』の「永平二代懐弉和尚行状記」はおそらく義介または法嗣の瑩山紹瑾（仏慈禅師、一二六四—一三二五）によって撰せられた伝記史料であろうから、義準に対して「晩年に宗旨を軽蔑す。故に師、没して後、龍天の為めに治罰せられ、最後に魔の擾いを蒙りて死す」とまで述べているのは、義準晩年の活動が永平寺僧団にとって裏切り行為に近いものが存し、看過しがたい離反事件であったためではなかろうか。龍王とは先の義準が護伽藍神に拝請した真言宗の清瀧権現を指しているとも解され、永平寺側からは僧団を離脱した異端者として義準の行動を捉えていたものらしい。また「最後に魔の擾いを蒙りて死す」とは、義準は最後に悪魔に心を掻き乱されて亡くなったということであり、当時の永平寺僧団としてはこのことばを書き加えることで義準離脱に対する鬱憤を晴らさんとしているわけであろう。

ちなみにこの時期の永平寺では義介が文永四年（一二六七）四月に第三代住持に就任して叢席を一興して「永平中興」とまで称えられたものの、文永九年（一二七二）二月には退隠して懐奘が再び住持に就任している。義介は正元元年（一二五九）に入宋して南宋禅林の風紀を見聞し、弘長二年（一二六二）に帰国しており、懐奘の後席を継いで永平寺伽藍の整備と叢林規矩の充実を図ったのであるが、急激な改革を望まず道元の只管打坐を継承しようとする義演らとの確執によって住持の座を退かざるを得なかったもののようである。そうした中で義準は永平寺に戻ることなく、義介と義演の何れの立場にも組みせずに永平寺僧団からの離脱という第三の道を決意したのではなかろうか。

十　播磨の無量寿院における活動

ところで、永平寺僧団から裏切り者のごとく避難されながらも越前の永徳院と歓喜院で活動していた義準は、やがて遠く播磨（兵庫県）の地へと赴いている。おそらく永平寺僧団との直接的な軋轢を避け、これと無縁であった播磨を接化の拠点に選んだのかも知れない。「無量寿院義能伝」には、

　後播州賀古郡建二無量寿院一、亦作二開祖一。今殷殷済済樹二宝幢一。近邑有二四十余末院大寺一、嗣二法脉一受二燈光一。廼高野山無量寿院所二兼帯一也。又有二斯流派南溟讃州一矣。

と義準が播磨で活躍した消息を伝えている。義準が到ったのは播磨国南東部の播磨灘に面する賀古郡（後の加古郡）とされ、この地に義準は無量寿院という寺院を創建して自ら開祖となっている。この播磨賀古郡の無量寿院とは現在の兵庫県加古郡播磨町（もと阿閇村）野添に存する遍照山高禅寺無量寿院（野添の大寺）のことであり、高野山真言宗に属して現今に及んでいる。『播磨鑑』（内題は『播磨国神社仏閣名所旧蹟並和歌附古城迹』）の「加古郡」の部には、

　光明遍照山高禅寺。真言宗。野添村。朱印寺領三十石。又号二無量寿院一と。高野山無量寿院末寺。本尊阿弥陀如来、境内五丁、四面有二竹木一、姫府ヨリ寄附。本堂、拾間四面。御影堂、四間四面、弘法大師。護摩堂、三間四面。

多宝塔、二重。鐘楼堂。十王堂。門表裏。鎮守宮、弁才天。高野山無量寿院兼帯之地也。依レ之、高野山学侶上通之格式、秘密灌頂之道場也。末寺五十箇寺、侍僧七箇寺。

と野添村の無量寿院のことが載せられているが、この寺が義準ゆかりの無量寿院であったことは疑いなかろう。高野山の無量寿院の兼帯するところなりとあるが、これは播磨の無量寿院が高野山谷上に存した無量寿院の末院であったことを伝えるものであり、高野山の無量寿院は現在では南谷に存した宝性院と合併して宝寿院と称している。ただし、『加古郡誌』「仏閣」に載る無量寿院の由来記や覚書、さらに『播磨鑑』に載る無量寿院の「寺記略」などによれば、無量寿院は古く空海（弘法大師・遍照金剛、七七四—八三五）による創建であったとされ、また平安末期の覚鑁（正覚房・興教大師、一〇九五—一一四三）が荒廃した伽藍を再興したと伝えられる。仮に義準より以前の開創となれば、義準は無量寿院の開山・開祖というより再中興の開山であったことになろうか。

同じく「無量寿院義能伝」には、義準の系統である義能方の付法系譜として、

付法脉譜。

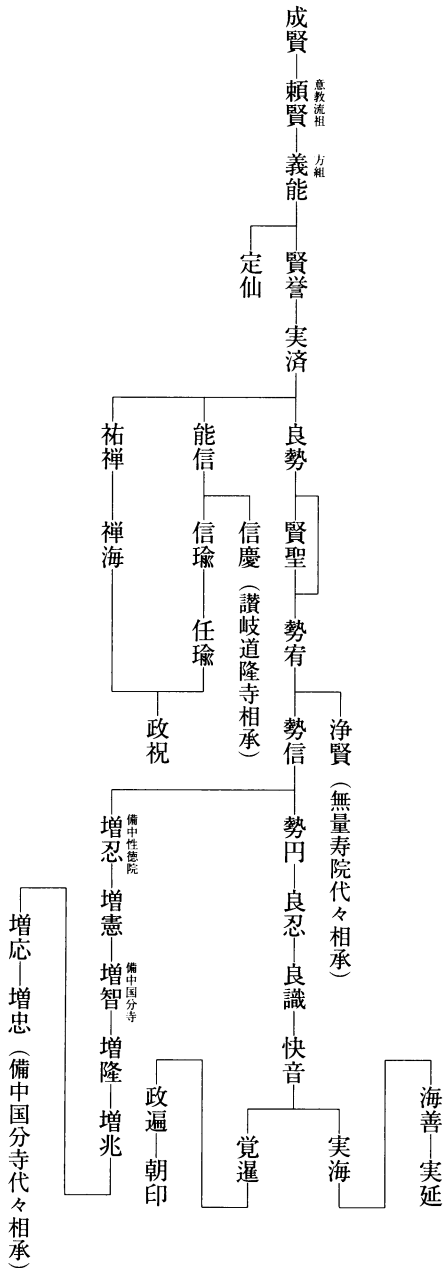
賢誉〈僧都〉—実済〈伊勢州慈恩寺〉—良勢〈僧正〉—勢宥〈僧正〉—浄賢〈法印・播州無量寿院、于レ今不レ絶〉　已下略之。

という嗣承を伝えている。義準には真言宗の血脈を伝えた弟子として僧都の賢誉という人が存しており、さらに伊勢（三重県）の慈恩寺に住持した実済から僧正の良勢や勢宥を経て法印の浄賢に至る系譜が示されており、これが播磨の無量寿院における義能方の法統であって、その後も継承されて江戸期に及んでいることが記されている。義能方は義能流とも称し、意教流の異相承で義準を祖としており、東密三十六流の一角を形成している。『真言宗全書』第三九巻に収められる『野沢血脈集』巻二には意教方の血脈として義能流について、

義能—賢誉—実済—祐禅—禅海—政祝
　　└定仙〈常陸法印〉　└能信

と記しており、義準には賢誉とともに定仙（常陸法印）という弟子も存したことが知られる。また『真言宗全書』第二七巻に載る法脈の政祝（権少僧都、一三六八—？）の記した『諸流灌頂秘蔵鈔』の「成賢流内頼賢方」にも、

大日〈乃至〉　成賢—頼賢—義能—賢誉—実済—能信—信瑜—任瑜—政祝
祐禅—禅海—政祝

という血脈が記されている。さらに『密教大辞典』「密教法流系譜」の三宝院流の「義能方」の血脈相承では、

として義能方の付法相承の系統を記している。「無量寿院義能伝」には「今、殷殷済済として宝幢を樹つ」とあるから、この義能方の系譜は播磨の無量寿院にその後も継承されている。

また「無量寿院義能伝」に「近邑に四十余の末院大寺有り、法脈を嗣ぎ燈光を受く」とあり、『播磨鑑』の無量寿院の箇所に「末寺五十箇寺、侍僧七箇寺」とあることから、無量寿院の近隣には末院大寺が四〇余ヶ寺あるいは五〇ヶ寺も存し、それぞれに法脈を継承していることが記されている。ちなみに『播磨鑑』には無量寿院の末寺として野添村な

いし近隣に慈眼寺・青雲山蓮華寺・光明山宝蔵寺・高薗山高薗寺・宝生山常楽寺といった真言宗寺院の存在を伝えている。また『密教大辞典』の「義能方」の系譜によれば、無量寿院のほかに備中（岡山県）の性徳院や備中国分寺にも義準の末流が活躍していたものらしい。備中の性徳院についてはその所在が定かでないが、備中国分寺とは岡山県総社市上林に存する真言宗御室派の日照山惣持院国分寺のことである。

さらに「無量寿院義能伝」には「又た斯の流派は南溟讃州に有り」とあることから、播磨と瀬戸内海を挟んで対峙する讃岐（香川県）の国にも義能方の流派が存したとされるが、これも『密教大辞典』の系譜によれば、讃岐の道隆寺のことを指しているものらしい。この道隆寺とは香川県仲多度郡多度津町北鴨に存する真言宗醍醐派の桑多山明王院道隆寺のことであろう。

十一　おわりに

義準は当時の仏教界にあって旧来の柵にとらわれず、きわめて斬新な生き方をした人であったといってよい。日本達磨宗の懐鑑の席下で得度を受け、比叡山で天台教学を学び、道元の門下に投じつつ日本達磨宗徒としての立場を維持し、道元の示寂後に懐奘に嗣法している。だが、さらに京都の禅林を巡って後、高野山に登って密教の血脈相承を受け、真言僧として再生を図って意教流の一角を担っている。

しかも「無量寿院義能伝」では義準の肩書きを「伝燈大僧都」と記しているが、真言宗における伝燈大僧都とは大僧都伝燈大法師位のことである。伝燈とは師から資へ法燈を伝える意であり、僧都は僧正に次ぐ高い僧位でその最高位が大僧都であることから、義準は真言僧義能として法燈を伝持し、きわめて高い地位にまで進んだことが知られる。

義準は永平寺僧団を離脱したことで永平下の人々からは相当の反感を買ったわけであるが、「無量寿院義能伝」において撰者の宝祐は義準に対して、

賛曰、高矣哉毘盧心印、曰二秘不レ能レ伝、曰二闕而不レ書、仏祖豈妄語乎。三子難行苦修、法力既彰、獲二不伝不説之心印一、以伝法璽証一而不レ散、並レ蔕菓実熟去能作二甘露味一、軍王諸侯賞二其徳香一、所謂大機菩薩也。義公先二慈行一、雖下受二心印燈光一建二越州伽藍一作二開祖一徳如中衡平上、行業失レ記不レ悉。故置二一子地一、更匪レ軽レ此也。個伝称二義能流一、渾斯四子称二意教之四王一矣。

とまったく逆の評価を与えている。この賛で宝祐は義準を密教の法脈を伝えた人として称えており、その伝記がいま一つ不鮮明であることを嘆いている。三子とあるのは下総薬師寺の良賢慈猛と高野山金剛三昧院の証道実融と鎌倉大楽寺の願行憲静という意教上人頼賢の門下を代表する三人の高弟を指しており、意教の四王とはこれに明信義能すなわち義準を加えた四門人のことにほかならない。彼らはそれぞれ慈猛方・証道方・願行方および義能方の源流としてそれぞれに意教流の法統を伝えているわけである。

義準にとって日本達磨宗と曹洞宗永平下と真言宗意教流の各相承を同時に受け継ぐことは、それほど違和感が存しなかったのではなかろうか。ただ、彼の行動があまりに純粋であったがために、永平寺僧団を蔑視したかのごとくに受け取られ、義準自身も永平寺僧団と義絶せざるを得なかったのかも知れない。『洞上伝燈録』では「後に終わる所を知らず」とあり、義準がいずれの地で示寂したのか不明であると記している。おそらく状況からして義準は播磨の無量寿院で最期を迎えているものと見られるが、示寂した年月日や世寿については伝えられていない。

（註略）

［付記］平成一二年一月に実際に兵庫県加古郡播磨町の無量寿院を拝登することができた。その際、郷土史家で総代の藤原年春氏より、貴重な史料紹介や御助言を頂いた。本稿ではいまだその成果を掲載することができなかったので、後日を期したい。

『梵網経略抄』における二諦について

晴山　俊英

一

『梵網経略抄』（以下『略抄』）は、恐らくは経豪（一一三〇八一）の著とされ、万仞道坦（一六九八―一七七五）『仏祖正伝禅戒本義』（『曹洞宗全書』「禅戒」所収）・『仏祖正伝禅戒鈔』（『曹洞宗全書』「禅戒」所収）以来、曹洞宗の宗義を述べた書として権威を有してきた書である。(1)

それは『正法眼蔵抄』の末に付帯されているところより、詮慧（生卒年不詳）の所説を経豪が編纂したという見方が強かったこと、そして三帰・三聚浄戒を組み入れた十六条戒の大系が示唆されているということが、要因であったと思われる。(2)

もちろん、『略抄』の成立に関する疑問点も夙に提示されており、(3)未だその解決を見るには至っていないのであるから、『略抄』をもって、軽々にこれを宗祖道元禅師(4)の真意に沿う書であると断定することはできないのも確かなことである。

しかし、『正法眼蔵』をはじめとする道元禅師の著作群を渉猟してみると、戒の儀軌に関する著はあっても、戒の思想に関する記述は存外に少ない。もっともそれ故に『略抄』が一躍脚光を浴びることになったともいえるのであろうが、道元禅師の真意に沿うか否かという最終的な判定も含めて、宗義を記した書として伝統的に珍重されてきた『略抄』を扱うことに、意義が皆無であるとは思えないのである。

さて、かような理由により、筆者はここ数年『略抄』の精読に聊か力を注いできており、今もなお読み進めている途中なのではあるが、それなりの感想を抱きつつある。総合的な判定はまだまだ慎重を要するであろうし、完読し終えてからじっくりと纏め上げたいところであるが、その一端を大雑把にいってしまえば、『略抄』はそれなりの教学的素地を持った人物によって記されているのではないか、ということである。

山内舜雄氏は『略抄』の注釈態度を評して「戒律の専門家から見れば、ズブの素人の撰」とされ、宗意の発揚という点において『略抄』の価値を認められる。(5) 取りようによっては恰も『略抄』の著者には教学的素養がないようでもあるが、筆者は逆に、ある程度の教学的素地があったからこそ、宗意における論理の飛躍を補うことができるものと考えるのである。

そこで、本稿においては、教学的素地の一つとして、テーマを二諦ということに絞って考えてみることにしたい。なお、ここでいう教学とは、道元禅師ひいては日本に影響を与えたと思われる、中国仏教を母体にしたそれであり、現在究明されているインド・チベット仏教の範疇は、直接的影響は考えにくいので、当面これを含まないものとする。

二

二諦そのものについて考えるとき、真っ先に思い出すのは『中論』巻第四「観四諦品」であろう。

諸仏依二諦　　為衆生説法

一以世俗諦　　二第一義諦
若人不能知　　分別於二諦
則於深仏法　　不知真実義
世俗諦者。一切法性空。而世間顛倒故生虚妄法。於世間是実。諸賢聖真知顛倒性。故知一切法皆空無生。於聖人是第一義諦名為実。諸仏依是二諦。而為衆生説法。若人不能如実分別二諦。則於甚深仏法。不知実義。若謂一切法不生是第一義諦。不須第二俗諦者。是亦不然。何以故。
若不依俗諦　　不得第一義
不得第一義　　則不得涅槃
第一義皆因言説。言説是世俗。是故若不依世俗。第一義則不可説。若不得第一義。云何得至涅槃。是故諸法雖無生。而有二諦。（大正蔵三〇巻、三二頁下―三三頁上）

ここに、世俗諦は虚妄法であり言説であると説明され、第一義諦は空・無生であり聖人の法であり実であるとされる。何故改めてこのような基礎仏教学の範疇をわざわざ持ち出したかといえば、筆者がこの一文に、教説における「立場の重層化」の理論的桃源を見るからに他ならない。立場の重層化というのは、例えば『略抄』に、

人天ノ戒ハ有漏ノ戒ナルユヘニ殺スルトカニ依テ悪果ヲ感スト云ヘトモ皆始終アル事ナシ。喩ヘハ如影随形。声聞戒ハ三界ヲ厭フユヘニ人天ノ果ヲネカハス、只後業ナカラムカ為也。其意趣皆雖異、是輪転ノ生ニ対シテ殺不殺ヲ取捨スルナリ。是共ニ止悪ヲサキトスルカユヘニ所犯ニ随テ制止ヲタツ。喩ヘハ羊荷仏弟子有ハ羊ヲ不可荷ト制スルナリ。可知、一切ノ仏ノ大乗戒ノ中ニ不殺生アリ。所謂不殺生ト云ハ殺ノ始終ニアラス、只不殺ナリ。喩ヘハ諸悪莫作ノ莫作ニ習フヘシ。（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、四八八頁―四八九頁）

と、順に人天戒・声聞戒・大乗戒が説かれていく。[6]『略抄』が最終的に是とするのは勿論大乗戒であるが、その立場が、

それ以前の立場を否定することにより成立していることは容易に理解できよう。すなわち、人天・声聞戒が止悪であるのに対して、大乗戒が非止悪となり、これはそのまま先に見た二諦の論理構造にあてはめることができるように思われる。

勿論『略抄』が直接的に二諦を説いているわけではないが、例えば「不殺」という言葉について、人天・声聞の立場では「殺してはいけない」と禁止の意で捉えるのが真であるのに対し、仏・菩薩の立場では「殺すということがあり得ない」という、存在否定的な意で捉えるのが真であろう。このように、立場によって真（つまり諦）が異なって措定されていくのは、二諦の論理構造に依るところが大きいのではなかろうか。

二諦に類似した立場論的な考え方として、経典中に既に対機や方便、一音説法といったものも見出されるが、どれもそれぞれの立場においては真であることが前提となろう。すると、一つの同じものごとに対しても、重層的な立場が想像されることになる。その論理構造を最も端的に表現したのが二諦であると筆者は考えるのである。

もっとも別の視点からは、二諦説自身、ある種の矛盾を孕んでいるとも思われる。それは、一つのものごとに対して真とすべきものが複数あって良いものだろうか、ということで、虚妄なる法なのに俗「諦」であるということもよく考えれば「嘘は真実である」と言われている気分にさせられてくる。この点を解消するためには、実は一段上の立場に立って、「虚妄である」という事実が「諦」なのであると説明せねばならない。すると、世俗がそのまま真理というのではなく、第一義諦以上の立場に立った時に初めて「諦」たり得るのではなかろうか。

ところで、二諦について考えようとするとき、三論教学を大成した嘉祥大師吉蔵（五四九—六二三）を無視することはできまい。彼が、約理ではなく、約教の二諦を押し立てたのは、三論学派の継承・宣揚もさることながら、筆者にとっては上述の点からしても至極当然のことであったと思われる。なお、約教の二諦、約理の二諦について平井俊榮博士は、[7]

吉蔵二諦説の最大の特徴は、いわゆる約教の二諦を説いた点にある。二諦をどう理解するかについては、周知のよ

うに、約教の二諦と約理の二諦、つまり、これを仏陀説法の形式とみるか、真理そのものの形式とみるかで大きく二つに分かれるところであるが、仏教の教理史的展開からみても、いずれが原初的な形態であり発展的な学説であるかは、現在なお学者によって意見を異にしている。[8]

と言われている。つまり吉蔵は二諦を説法の形式として捉えていたわけで、ここから三重二諦、四重二諦の構造が導き出される道理である。『中観論疏』巻第二末には、

二者他但以有為世諦。空為真諦。
今明若有若空皆是世諦。非空非有始名真諦。三者空有為二。非空非有為不二。二与不二皆是世諦。非二非不二方名為真諦。
四者此三種二諦皆是教門。説此三門為令悟不三。無所依得始名為理也。
問以前三皆是世諦。不三為真諦以不。答得如此也。
問若爾与理教何異。答自有二諦為教不二為理。若以二為世諦。不二為第一義。世諦是教。第一義為理。皆是転側適縁無所妨也。
問何故作此四重二諦耶。答利根聞初即悟正道。不須後二。中根聞初不悟。聞第二方得入道。下根転至第三。始得領解也。（大正蔵四二巻、二八頁中）

とある。一見して解るように、有と空とを基軸として否定を積み上げながら重層的に四段階の二諦が提示されている。何故かような構造を取るかといえば、種々の機根に対応するためであるという。そもそも執著を捨てしめんとして、ものごとを否定するわけであるが、鈍根の者は提示した教説に拘泥するので、更に高次の否定をもって固定的な観念を何度でも否定し去ろうという姿勢が窺えよう。

また、ここで気を付けておかねばならないのは、約教の二諦は、俗諦の規定に対しての言い方であるということで、真諦は理として規定されている。

『略抄』と直接的には関係がなさそうに見える吉蔵の四重二諦説であるが、筆者は論理的無限遡及の下地はここに整えられたと考えている。論理的無限遡及というのは、単純化して言えば、あるものごとを有と捉えれば、先ずはこれを否定し本当は非有であるとする。すると今度は無に執著してしまう。そこで、非非有を提示することになるが、さらにその非非有に執らわれてしまう場合、非非非有を説かねばならない、というように無限に否定を繰り返していかなければならない理屈である。

勿論、執著することとそのこと自体を払拭できた時点で、否定の必要性はなくなるのであり、それがための否定だと思われるが、日常的な理解を抜けない限り、あるいは着眼点を変えない限り、延々と否定を繰り返さなければならないのである。ただ、約教という意味からすれば、これはこれで良いのであろう。

吉蔵の場合、無限遡及の超克は、不二ということによって為されていると思われる。この点、吉蔵が『涅槃経』の引用によって頻繁に強調していることは、夙に平井博士によって明らかにされている。例えば『涅槃経』巻第八「如来性品」にある、

凡夫之人聞已分別生二法想、明与無明。智者了達其性無二、無二之性即是実性。（大正蔵一二巻、六五一頁下）

という言葉について、

博引傍証をもって鳴る吉蔵著述に見られる無数の引用句の中で、おそらくこのことばほど頻繁に使われているものはない。この涅槃経の一句がこれほど多用されるのは、これが二見を破して不二中道を申明しようという吉蔵の主張に最もよく合致せるものだからである。(9)

と説明されておられる。しかしこの不二の思想は、否定の無限遡及に転機を与えると同時に、肯定の無限遡及をも導くものであると思われる。というのは、例えば一度否定し去られた有に対して、「本当は有でもなく非有でもない」とも言えると同時に「本当は有にして非有である」という言い方も可能にし、有の肯定的側面を復活させる作用があろうということである。簡単にいえば不二を通して、「すべてがダメ」であると同時に「何でもアリ」という根拠が生ずると

考えられるのである。筆者はその行きつくところが、『略抄』の論理、例えば、

但先師モ未説、諸仏モ未説戒アリ。所謂不殺死、不殺唯心、不殺三界也。不殺無情也、不殺有情也、不殺不殺也、不殺一戒也、不殺十戒也。是森羅百草ノ自道取也。以此道取仏戒受持ノ功徳ト云、此外更果ヲ待事不可有。（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、四八九頁）

というように、一旦「不殺」の一言に仏法あるいは真実を託した上は、以下に如何なる言辞が付加されたとしても真実の仏法の戒として成立するという論理の展開なのではないかと思うのである。それ故『略抄』は続けて、

縦因果ヲ談トモ大乗因者諸法実相也、大乗果者亦諸法実相也。故因モ不殺生也、果モ不殺生也。ココニ因果不二道理モアラハレ、因円果満ノ諸仏モ出現於世スル也。然者今ノ因果ハ非因果法也ト可知也。（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、四八九頁—四九〇頁）

という。なお、ここで「大乗」という表現が取られているが、この場合「仏法」に置き換えて考えて良い。[10]仏教では因果を説くけれども、正しい仏法の因とは諸法実相であり、正しい仏法の果も諸法実相である。正しい仏法における諸法実相は不殺生戒に焦点を合わせていえば、あらゆるものごとが不殺生であるから、因も果も不殺生であり、従って因果不二であるといっている。ここでの不二の根拠は諸法実相なのであり、それは大乗つまり正しい仏法における諸法実相なのである。しかし因でありかつ果であるということは、反面、因でもなく果でもないということでもあり、そこから二諦説へ還元していくことも可能と思われる。

もちろん存在論と因果論とでは扱う範疇が違うという見方もあると思われるし、天台三諦説や華厳の縁起観の視点を欠いている。そしてそもそも禅の視点からは、このような論理展開を拒絶する方向を示されるであろう。ただ、論理構造の展開として、二諦に原型を見ることができるのではなかろうか。

このことを踏まえると『略抄』に、

今コノ仏戒ノ詞ヲ談セハ、上ニ付不ノ字、一戒光明金剛宝戒ノ上ニハ、不偸盗モ偸盗モ尽界ヲツクサスト云事ナシ。

（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、五〇七頁）

と説かれるのも合点がいく。ここでは仏の視点に立つならば、不偸盗でも偸盗でも構わない旨が述べられていよう。危険を恐れず言うならば、言句の論理だけからいえば否定も肯定も超えて、「何でもアリ」なのである。

三

『梵網経』ないし『略抄』に用いられる「因果」には、世俗諦の意が込められることがある。例えば、

是故戒光従口出有縁非無因、故光光非青黄赤白黒、非色非心、非有非無、非因果法ト説給ヘリ。此文イカカ可心得。戒光既実相ナレハ諸法ヲ非スヘキニアラス。而非青黄赤白黒非色非心トラ云。今ノ三界所有ノ諸法、於一物モ青黄赤白黒ニ非サル物ナシ。然者戒光何所ニカ可置。故ニ非色非心トラ云。（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、四九〇頁）

とある。この場合、仏法（実相）の象徴である戒光に対して「非因果法」という表現が取られている。つまりここでは「因果法」は世俗のことなのであり、「非因果法」が仏法すなわち第一義諦に相当するのである。勿論この場合、単純な否定ではなく、「因果を超えた存在」というような、より高次な立場を示す意味を込めているであろうことは容易に想像が付く。

原初的には世俗諦における非因果（固定的存在）を否定した因果（無自性）に第一義諦があると思われ、この無自性なる第一義諦への執著から脱するために、あらためて「非因果法」を説いているとも取れるが、そうであるならば、上述の世俗諦・第一義諦の双方を併せて世俗諦と見なし、これを否定した第一義諦は、いわば非因果非非因果の意味を持たせるのが本来であろう。

そうであるのに何故「非因果法」なのかといえば、先に見た「因果不二」が仏法の前提となっているからであろう。

因果不二ということは因とも果とも言い切れないから「非因果」と表詮されよう。二諦・不二といった側面だけを見てもかようであるが、これに『法華経』の久遠実成[11]の思想や『涅槃経』の常楽我浄[12]の思想が強力に後押ししていると思われる。

なお非常に紛らわしいが、真っ先に出てくる「有縁非無因」というのは「それなりの理由があってのことである」という程度の意味合いに過ぎないと思われる。

『略抄』からすると、仏法である戒光に否定的な表現が用いられることは納得のいかないことで、だから「此文イカカ可心得」という疑問を呈することになる。そこで、三界の要素を否定したものが仏法であるという論理を持ち込むのであるが、これはつまり俗諦の否定が第一義諦であるという二諦の公式を逆手に取った論理であるといえよう。

ここの否定辞「非」が通常の否定に留まる言葉ではないことは、『略抄』が直後に、

非ハ是非ノ非ニアラス、只非如来也ト心得。

非如来ノ相好ハ今ノ青黄赤白黒色心有無因果ノ法ナリ。

此故仏ハ不壊世間法而談実相義ト説給ヘリ。

今ノ不壊ハヤフルルニ対シテ不壊ト云ニハアラス、而談実相義ナルユヘニ。

此文ノ心ハ不壊実相義而談世間法トモ云ヘキナリ。（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、四九〇頁）

といっていることからも窺える。是非の非ではないというのは、単純な論理否定ではないということで、『略抄』はそこに「如来ではない」という意識が働いているという。如来ではないということは、文脈に当てはめて言い換えれば、実相ではない、仏法ではない、ということであろう。

筆者の感ずる『略抄』の特徴の一つに、この実相ないし仏法の立場に対する徹底的なこだわりがある。実相の話だから「不壊」は「壊」に相対した言辞ではないというのも、根底に実相・仏法・如来に対して否定的な表現はあり得ない、という信念が感ぜられる。『略抄』を読むとき、この視点を外すと、註釈書としては、かなり陳腐なものとして片づけ

られかねない、いわば『略抄』の生命線であると考えている。

さて、ここでもう一つ目に付くのは、「不壊世間法而談実相義」ということで、実はこの文句は、三論教義の眼目ともされるものである。『浄名玄論』巻第五には、

詳此意者、真故無有、雖無而有、即是不動真際而建立諸法。俗故無無、雖有而無、即是不壊仮名而説実相。以不壊仮名而説実相、雖曰仮名、宛然実相。不動真際、建立諸法、雖曰真際、宛然諸法。以真際宛然諸法、故不滞於無。諸法宛然実相、則不累於有。不累於有故不常、不滞於無故非断。即中道也。（傍線筆者、大正蔵三八巻、八八三頁中）

とあり、これに対して平井博士は、

『般若経』の「不動真際、建立諸法、不壊仮名、而説実相」は三論教義の眼目であり、この主題が後世さまざまに変奏されて、三論のみならず、たとえば、禅においてもその主要な概念となっているのであるが、吉蔵はこれを約教二諦の根本趣旨とみるのである。(13)

と説明される。また、『三論玄義』にも、

外未即万有而為太虚。内説不壊仮名而演実相。外未能即無為而遊万有。内説不動真際建立諸法。外存得失之門。内冥二際於絶句之理。（大正蔵四五巻、二頁上）

とあり、これを外道（ここでは周易・老子・荘子の三玄）に対する「内」つまり仏教の立場の優位性として提示している。ということは、とりもなおさず吉蔵にとっての仏教の正しさであり、根本義であるといえよう。

その根本義の一つは、『摩訶般若波羅蜜経』巻第八にある「慧命須菩提、其智甚深、不壊仮名而説諸法相」（大正蔵八巻、二七七頁中）に典拠を求めることができるが、「不動真際、建立諸法」については、同経巻第二十五にある、

復次須菩提、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、以不壊実法立衆生於実際中。須菩提白仏言、世尊、若実際即是衆生際、菩薩則為建立実際於実際。世尊、若建立実際於実際、則為建立自性於自性。（中略）須菩提白仏言、世尊、何等是諸菩薩摩訶薩方便力。用是方便力、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時、建立衆生於実際亦不壊実際相。（大正蔵八巻、四〇

〇頁下—四〇一頁上）を踏まえつつ、『肇論』「不真空論」の「故経云、甚奇世尊、不動真際為諸法立処」（大正蔵四五巻、一五三頁上）とその典拠である『放光般若経』巻第二十の「不動於等覚法為諸法立処」（大正蔵八巻、一四〇頁下）を定型句的に再構築したものである。

『略抄』も「不壊世間法而談実相義」を仏説として取り扱っているが、全くこの通りの表現をしている経典は残念ながら見当たらない。微妙に言い回しは異なるけれど、先に見た『浄名玄論』や『三論玄義』で示される「不壊仮名而演実相」に酷似していると思うのは筆者だけではあるまい。前半は「仮名」と「世間法」という表現の差異があるが、意味を推すならば、ほぼ同内容と捉えることができよう。そして後半の「談実相義」は、『摩訶般若波羅蜜経』に示される「説諸法相」よりも『浄名玄論』や『三論玄義』の方が、より近い形であることが頷けよう。

『略抄』のこの部分の引用が、何らかの文献からの孫引きである可能性は非常に高いと思われるが、その直接の典拠は現在のところ見出せずにいる。いくら似ているからといっても、『略抄』が吉蔵の文献から直接孫引きをすることは考え難い。が、間に入るべきソースを辿っていけば吉蔵に至るのではなかろうかと予想されるのも否めないと思われる。

四

二諦ということに話を戻すと、『略抄』に、

正語正見トモ邪語邪見トモ云、見ハ不可限口業ナリ。見山解山、見河解河、是ハ世間ノ正語也。見木解草、是世間ノ妄語也。世間ノ妄語ハ三悪道ノ苦ヲマネク、不妄語ノ徳ニハ感人天報、雖似楽、非楽。実三悪ノ方ヨリハ人界モ楽ナルベシ、仏見方ヨリハ生老病死ノ四苦・衆苦充満ノ境也。不可為楽、得正見可至仏果ナリ。（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、五〇六頁）

とある。一見実に現実的で、何ということもない文脈ではあるが、「世間ノ正語也」というためには、約教二諦を踏まえなければならない。世間において正しいということは、世間的に真であるということに他ならないからである。しかもそれが仏法から見て本来的に不完全性を有していると述べられている以上、これは約教でなければならない。

『略抄』には、同様の論理を持つべき文脈として、次の文がある。

又真妄ニシナシナアリ。世間ニ付テ云ヘハ、妄ノ中ノ妄、妄ノ中ノ真。出世ニ付テ云ヘハ、真ノ中ノ妄、真ノ中ノ真也。

妄ノ中ノ妄ト云ハ、衆生界ノ依正ハ、能生ノ法皆妄ナルカユヘニ、所生ノ法モ皆妄ナリ。然者、見山山ヲ見タリト云モ妄也、実トトルヘキニアラス。山ヲ見テ山ヲ見スト云、又是妄ノ中ノ妄ナルヘシ。

妄カ中ノ真ト云ハ、見山山ヲ見タリト云、此山此見共ニ妄也ト云ヘトモ、妄ノ方ヨリハ見山見山タリト云ハ真ナルカユヘニ妄カ中ノ真ナルヘシ。

真ノ中ノ妄ト云ハ、対機ノ説ヲ云。是非本意ユヘニ真ノ中ノ妄ナルヘシ。

真ノ中ノ真ト云ハ十方仏土中、唯有一乗法、無二亦無三、除仏方便説也、是真ノ中ノ真ナルヘシ。(『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、五一一頁—五一二頁)

直接的に「不」「非」「無」等の否定辞があるわけではないが、ここの世間・出世における真とは、そのまま世俗諦・第一義諦に当てはめることができよう。大前提として、世間法はすべて妄であるという上に立ち、その中で更に真妄を分かっている。つまり「妄ノ中ノ妄」とは「世俗における妄」ということで、「妄ノ中ノ真」は「世俗における真」すなわち世俗諦であるということができよう。

次に問題となるのは出世をどのように定義付けるかであるが、この場合、二乗・三乗の範疇ではなく、あくまで仏乗としての出家であろう。それは「真ノ中ノ真」として『法華経』を提示していることからも窺えよう。[14] つまり「真ノ中ノ妄」たる「対機ノ説」とは二乗・三乗への説法ということができる。果たして、

シカアレハ世間ニ付テ此戒ヲ犯ハ、妄ノ上ニ妄ヲカサヌルカユヘニ、有為ノ中ノ悪果ヲ感ス。又持スレハ妄ノ中ノ真ナルカユヘニ、有為ノ中ノ善果ヲ感スルナリ。出世ニ付テ此戒ヲヲカスト云ハ、方便ノ説ヲ信シテナカク小法ニ著スルヤカラナリ。此笞ニ依テハ敗種ノ二乗トキラハルル也。方便ヲ方便也トシル、是真ノ中ノ真ナルヘシ。（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、五一二頁）

と述べ、「真ノ中ノ妄」とは「小法ニ著スルヤカラ」を指していることが分かる。余談ではあるが、最終的に仏乗を示す以上、ものごとを実体視する二乗に対して空観を有する菩薩乗を「真ノ中ノ妄」とすることも可能であり、その点からすると『略抄』のこの部分は菩薩乗と仏乗を同一視する三車家の発想であるともいえる。

ともあれ、これを場合場合の説法を想定して考えてみれば、

①妄中妄（世俗諦）→妄中真（第一義諦）
②妄中真（世俗諦）→真中妄（第一義諦）
③真中妄（世俗諦）→真中真（第一義諦）

という三重の二諦が構築されていることになると思われる。対象の次元に比例して、二諦の意味合いの次元もその都度高次なものになっていくのは、世俗諦自体が真理なのではなく如来説法の方法として考える約教二諦の論理構造ならではのことであると思われる。ただ吉蔵の場合、「真ノ中ノ真」を最初から用意するのではなく、無限遡及を脱した段階として、ある意味二諦の範疇を超えたところに不二中道という形で用意しているのに対して、『略抄』はこれを簡素に圧縮した形を提示していると思われる。

もちろん『略抄』が吉蔵の約教二諦説を意識しているとは思えないが、その論理展開を見てくると、根底に約教二諦説が息づいているのではなかろうか。

五

先に『略抄』の仏法観として非因果が提示されていたのをみたが、その点を別の角度からみてみたい。

外道ノ四顛倒〈是ハ人間界ノ顛倒ヨリモアヤマレリ〉有。是ヲ破シテ苦・空・無我・無常ト体脱スレトモ、仏ノ四徳ハラ蜜ノ方ヨリハ顛倒ト可見〈小乗ノ酒ニモ酔也〉。如此ナルカユヘニ、世間ノ不酤酒ヲ信シテ人天ノ果ヲ感セム、無益。仏祖道ヲ習テ可生明達慧ナリ、以明達慧三界ヲ可究尽也。

大乗ニハヤカテ楽ヲ楽ノ如クニサトリ、我ヲ我ノ如クニ明ム。必我ノ詞ヲイムヘカラス、仏法ノ我モ可有也。

（〈 〉は傍注、『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、五二一頁）

周知のように、常・楽・我・浄の四顛倒に対し、そのアンチテーゼとしては大抵、無常・苦・無我・不浄が説かれる。[15]ただし『略抄』は浄に対して不浄ではなく空を対峙させている。『略抄』が参照しそうな禅籍や天台文献のすべてを渉猟したわけではないが、筆者の見る限り、明確に浄に対して空を説いているのは『勝鬘宝窟』巻下本の「正於不空、如来蔵起四倒也。不空蔵具常楽我浄四徳。而彼謂苦無常空無我也」（大正蔵三七巻、七四頁下）だけであった。

また、「四徳波羅蜜」という表現は、日本の安澄（七六三—八一四）著『中論疏記』には見えるが、[16]当時そういう言い方があったことを示すのみで、『略抄』と結び付けて考えるのは無理があろう。が、『宗鏡録』巻第三十三に、

二乗之人於涅槃中忘求解脱。起無常等四倒。諸仏如来因境識倶空。能離八倒成得真常楽我浄四波羅蜜。（大正蔵四八巻、六一〇頁下）

とあることより、少なくとも『宗鏡録』の著者延寿（九〇四—九七五）の時代に、禅宗においても四徳を波羅蜜とする言い方があったことを確認し得るであろう。

しかしここで『略抄』は、かなり思い切ったことを言っているように思われる。というのは、仏教は無我を標榜する

とはいえ、必らずしも我を嫌ってはいけない、仏法に適った我もあるのだ、ということで、もちろん四徳として既に常楽我浄に最大の価値を再構築しているのだが、あらためてこのように「仏法ノ我」なるものが説かれるとやや驚愕の念を覚えるのは筆者だけであろうか。禅ならではの、自信に溢れた、自由闊達な展開であると言うこともできるのかも知れない。

さて、『略抄』において、仏法として肯定的に転換した次元が力説されていることについては、先に述べた通りであるが、それ故『略抄』はその肯定的側面が世俗諦と誤解されぬよう注意を払っている。

諸法実相ト談スルニ、実相即諸法ト談スルトキ、事ヨリ向理事理ノ詞有トモ、超越事理詞ナリ。実相即実相、諸法即諸法トトク詞ハ、始終事ニ落居スル詞歟。此等ニ余門ノ邪見ハアル也、談事談理ニ有差別。天台ノ勝タリト云モ、事理無二ト談スルヲ云。一向ニ事ハ事、理ハ理ト定ヲ偏トハ談スルナリ。(『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、五四〇頁—五四一頁)

冒頭の「諸法実相ト談スルニ」は、言い換えれば「仏法の視点からものを語る場合には」というような、この文節での前提条件を示している。その上で「実相即諸法」という言葉が仏から吐かれた時、論理上「実相」が「諸法」であるという風に分かれており、事より理を悟らせる言葉ともいえるが、そういった事理の概念分けを超越して捉えなければならないという。

従って「実相即実相」とか「諸法即諸法」という場合、最初から最後まで事のみに終わる言い方であるが、これも事理を超えた意味で再解釈される必要があるわけである。そして、その点の理解に、余門の邪見がある、事と理の概念が区別されているのだという。

『略抄』がやや乱暴に事理を持ち込んでいるため難解な部分ではあるが、直後に天台の美点として「事理無二」を挙げていることにより、その枢要は「不二」にあることが窺えよう。

このように見てくると、やはり「不二」ということが仏法の絶対肯定化の大きな支点になっていると思われてならな

い。そしてその根底に潜む二諦説、とりわけ約教二諦説の論理構造が潜在的に『略抄』の仏法を支援しているのではなかろうか。

六

周知のように『略抄』と吉蔵には直接的接点は考えにくい。そのような状況であるから、我ながらやや無謀な論旨を述べているかも知れないとの危惧は大きい。教学的見地からすれば結び付きの不完全さを突かれるであろうし、曹洞宗学的見地からすれば、論理に溺れた邪見との謗りを免れないかも知れない。

それでも今回敢えて二諦説と『略抄』の論理との類似性を探ってみたのは、筆者が『略抄』を看読していく中で、この書を戒律の註釈書としてのみならず、教学と伝統的曹洞宗学の橋渡しを示す好箇の書として、大きな意味合いを認めるに至ったからである。

最後に、恩師平井俊榮博士の古稀記念論文集に掲載されるに当たって、その任に拙論が堪え得るか否かを考え、畏怖の念を生じ当惑・躊躇すること甚だしかったのは言うまでもない。しかし、それと同時に、平井博士と向かい合い資料を読みあさった大学院時代を思い起こせば、率直なる喜びを禁じ得ないのもまた確かなことであった。不出来ながら、平井博士のゼミに顔を連ねていた者として、平井博士の今後の益々のご健勝とご活躍を祈念せずにはいられないことを告白して筆を置くこととしたい。

(1)『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻「解題」(二六四頁)において、小坂機融氏は、この万仞の禅戒一致思想が絶対の地位を得る最大の理由は、道元禅師親撰の『教授戒文』と本『蒐書大成』所輯の『正法眼蔵抄』中に附載する『梵網経略抄』に論拠を置く処にあると言えよう。このことは、『正法眼蔵抄』並びに

『梵網経略抄』が宗義参究上に絶対の権威を保持しているということに他ならないのである。と説明している。

（2）小坂氏は前注引用部に続けて「かかる『梵網経略抄』（＝略抄）に附されている権威は、『正法眼蔵抄』に密接している点と、仏戒の根本義が『正法眼蔵』の精神に於いて詳述されている処にあると思われる」とし、そしてまた「世間に説く理事の懺悔を透脱した、証上の端坐を以て懺悔となす不染汚の懺悔を説示して、その中で『梵網経』に示されていない「三帰戒」・「三聚浄戒」を懺悔法と一体なるものとして説き示し、一六条の禅戒の大系を示唆している処に明らかなのである。」としている。

（3）中山成二氏は「『梵網経略抄』考」（『宗学研究』第一七号、昭和五〇年（一九七五）三月）において『略抄』の成立に関する幾つかの疑義を呈している。これについては、小坂機融氏が簡潔に纏めておられるので（前注）、ここに借用しておけば、

1『略抄』の奥書には識者の名を欠く故、撰者を詮慧、編者を経豪とすることには問題がある。
2『略抄』の構成から見て、これに相当する『梵網経』の刊行が、『略抄』の成立年時延慶二年（一三〇九）以前に存在していたかどうかが、現段階では証明できない。
3『略抄』と構成を一にする寛延二年（一七四九）刊『梵網戒経』（面山凡例）の素本の成立が何時まで遡れるか。
4現行本『略抄』が全体を通して同一時期の成立とすることには疑問がある。
5道元の撰述書と『略抄』との説示内容の相異。

ということになる。これら疑問点については書誌的な視点が大きいのであるが、特に5については道元禅師の思想の捉え方の問題も絡んでくるため、詳細な検討を要すると思われる。

（4）「宗祖」とか「禅師」などという呼称についても一考を要すると思われるが、ここでは筆者の言い慣れた表現を使用させていただくことにする。

（5）山内舜雄「『梵網経略抄』に関する研究」（『正法眼蔵聞書抄の研究』所収、昭和六三年（一九八八）九月、大蔵出版）参照。

（6）この部分の詳細な語釈については、拙稿『梵網経略抄』の考察（七）（『曹洞宗宗学研究所紀要』第一〇号、平成八年（一九九六）一〇月）を参照されたい。

（7）平井俊榮博士『中国般若思想史研究』に、

一つは、彼の約教二諦の提示が、根本的には梁代以降仏教論争の一大中心思潮であった「二諦論」の大勢が、前記梁代の三大法師をもって代表される成実の約理の二諦説によって占められていたことに対する、伝統的な三論成実の確執に基づく反論という形をもって打ち出されたことである。したがって、これは、一人吉蔵の意見であるにとどまらず、摂嶺・興皇よりの相承説であって、三論学派の伝統的主張であることを意味している。（昭和五一年（一九七六）、春秋社、四五八頁）

とある。

(8) 平井俊榮前掲書、四五七頁参照。

(9) 平井俊榮前掲書、五四四頁—五四五頁参照。

(10) 筆者の見る限り『略抄』の中では、仏と菩薩ひいては仏戒と菩薩戒の区別が曖昧なまま、その時々の言勢で使い分けられているように思われる。例えば「殺スヘキヲ不殺トハ此仏戒ノ時ハ不被談也」（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、四八八頁）と言いつつ、その少し後では「一切ノ仏ノ大乗戒ノ中ニ不殺生アリ」（『永平正法眼蔵蒐書大成』一四巻、四八九頁）というように、表現が一定していない。ただ、この点に関しては筆者の理解がまだ及んでいないだけなのかも知れず、更なる検討を要する問題であると感じているところである。

(11) 『法華経』巻第五「如来寿量品」に、

汝等諦聴。如来秘密神通之力。一切世間天人及阿修羅。皆謂今釈迦牟尼仏出釈氏宮。去伽耶城不遠坐於道場。得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子。我実成仏已来。無量無辺百千万億那由他劫。（大正蔵九巻、四二頁中）

とあるを参照。

(12) 『大般涅槃経』北本巻第二十三に「常楽我浄乃得名為大涅槃也」（大正蔵一二巻、五〇二頁中）とある。なお南本巻第二十二（大正蔵一二巻、七四六頁上）にも同文が存する。

(13) 平井俊榮前掲書、四六五頁参照。なお、ここでいわれる禅の主要概念について平井博士は、註記にて、

柳田聖山教授は『唐中岳沙門釈法如禅師行状』の中にある「不動真際而知万象也」の一句を校註して、これが『金剛般若経』の「応無所住而其心」とともに初期禅宗の拠り所となった重要な思想の一つであるといっている。柳田聖山『初期禅宗史書の研究』四一九頁参照。

といわれている。

(14) 『法華経』巻第一「方便品」に「十方仏土中、唯有一乗法。無二亦無三、除仏方便説」（大正蔵九巻、八頁上）とある。

（15） 例えば『大智度論』巻第三一には「世間有四顛倒。不浄中有浄顛倒、苦中有楽顛倒、無常中有常顛倒、無我中有我顛倒」（大正蔵二五巻、二八五頁下）とあり、『倶舎論』巻第十九には「応知顛倒総有四種。一於無常執常顛倒。二於諸苦執楽顛倒。三於不浄執浄顛倒。四於無我執我顛倒」（大正蔵二九巻、一〇〇頁中）とある。

（16） 『中論疏記』巻第三末には「用四顛倒。能証如来無上法身四徳波羅蜜果。一者最浄、二者真我、三者妙楽、四者常住」（大正蔵六五巻、一〇七頁下）とある。

日本古代の「方広経」受容前史

新川登亀男

一　はじめに

私は、さきごろ「皇太子誕生と写経事業」（拙著『日本古代の対外交渉と仏教――アジアの中の政治文化』第三章・第三節、吉川弘文館、一九九九年）の中で、現存する日本古代の写経組織文書（帳簿）のうちで最古のものとして知られる「写経料紙帳」（『続々修』四帙二〇巻、『大日本古文書』一の三八一～三、なお以後、大日古と略称）をとりあげて検討を加えたことがある。今は、その全文（断簡）を記さず、その検討についても触れないことにするが、必要な第一〇行目のみ紹介しておく。

　廿二日受上野紙七十張広方経料

右の一行は、神亀五年（七二八）二月二十二日に、「方広経」を書写するための上野紙七十張を受理したことを記録したものである。この時、故藤原朝臣不比等家と光明子、そして中宮、さらには僧綱義淵らの支持を得て、「大般若経」および「理趣分」をはじめとする写経事業がおこなわれていた。それは、聖武天皇と光明子との間に生まれた（懐妊期

を含む）某王とその間髪を入れない立太子の過程でなされたものであり、この事業の中で、玄奘以後の法性（相）系の経論などにまじって「烈女伝」も写されている。これは、光明子ら女性の存在をつよくうかがわせる。

ここに、日本ではじめて「方広経」が登場する（「烈女伝」も初見）。もっとも、原文書（焼付写真）では既掲のように「広方経」と書かれているが、そこには「レ」形倒置符が右傍に施されていて[1]、明らかに「方広経」の意である。この「方広経」は、これ以後、日本の古代社会でよく流布した注目すべきもので、現実の社会集団を考察する貴重な媒体の役割をわれわれに提供してくれるが、今は、その前史に触れるにとどめざるを得ない。

二 「方広経」の呼称と表記

「方広経」は、『開元釈教録』一八にみえる「方広滅罪成仏経三巻」「大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経」「大通方広経」のことである。今、正倉院文書を通覧すると、この経の呼称・表記としては、「方広経」46例、「方広」7例、「大通方広経」5例、「方経」2例、「大通」「大通方広」「大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経」各1例となり、いささかの誤差はあるかもしれないが、とにかく「方広経」とする例が圧倒的に多い。「方広」や「方経」の例もこれに準じて扱うならば、その例はさらに増加することになる。もっとも、これらが同一の経典をさすのかということについて一部で疑義もあろうかと思われるが、その懸念は無用である。

のちに中国の例で紹介するように、この経は「方広（経）」「大方広経」「大通方広（経）」「大乗方広経」などと呼ばれており、日本では、たとえば天平三年十一月十六日付の跋語をもつ知恩院本が「大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経巻下」と題し、かつ末尾に「大通方広経巻下」とある[2]。名古屋市の七寺本（巻中）も、これとまったくおなじである[3]。さらに、「大通一廿（ママ）財財」「方広一廿五大鳥」「方広十八丸部」とつづいて書写された記録がみられるが（大日古七の四一一）、これらはいわゆる大通方広経三巻の書写にほかならず、紙数総計六三枚というのも、さきの「方広経料」七〇張に大きく矛盾しない。

また、「大通方広経陁羅尼」（大日古二の三三四）と「方広陁羅尼」（大日古二十四の三〇〇）とが同一のものであることも明らかであり、「方広経善見王子懺悔」（大日古八の一五三）がいわゆる大通方広経巻下ないしその一部をさすことは疑う余地がないのである。よって、さきに示した多岐にわたる呼称は、すべて同一の経典をさすのであり、なかでも「方広経」がもっとも流布した呼称であったことになる。

一方、はじめに紹介した「方広経料」に巻数は明記されていない。しかし、同じ文書中に「法花経料」とあって、これも巻数がみられないが、もちろん一巻本というわけでもなく、ただ巻数を省略したにすぎないとみてよい。

すでに一部示したように、大通方広経はふつう三巻本で構成されていた。たとえば、「大通方広経三部九巻」（大日古七の二〇九）、「大通方広経一部三巻」（大日古二十三の一六三）、「大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経三巻」（大日古二十四の五三七）、「方広経三巻」（大日古十四の一九六～八）などとあり、「朱軸三枝」「珠軸三枝」（大日古七の二三三・二六五）が用いられもした。また、写経紙枚（張）数については、さらに「大通方広上巻廿七、中巻廿二、下巻廿三」（大日古二十四の三四〇）の総計七二枚（張）、同上巻二六・中巻二三・下巻二二の総計七一枚（張）（大日古七の一三二・一三六・一三八・二二八・三〇二・三〇四・三一二・五九八など）、「方広経三巻用六十七」（大日古十の四八一）などの例があって、およそ既掲の「方広経料」七〇張に近似するのである。よって、この点からも、この「方広経」は三巻本の「大通方広経」をさすとして何ら矛盾は生じない。

ふつう、日本における「大通方広経」の活用初見例は、天平三年の跋語をもつ知恩院本であるといわれてきた。[4] しかし、それは、少なくとも神亀五年にまでさかのぼることが確実である。では、この経典は、一体いかなるものなのであろうか。

三　家の経営と女性

そもそも、「大通方広経」が中国の経録に初見するのは、隋開皇十四年（五九四）に編纂された『衆経目録』二・衆経疑惑においてである。しかしこれは疑経であって、この点は、古代の日本に甚大な影響を与えた『開元釈教録』[5]の巻一八が雄弁に物語るところでもある。一方、この「大通方広経」は、梁の僧祐（四四五—五一八）があらわした『出三蔵記集』にはまだ登場せず、陳の文帝（在位五六〇—五六六）に「大通方広懺文」があることからして（『広弘明集』二八）、六世紀中葉以後、南朝陳の文帝以前に撰述されたものではないかと、ふつうみられている。[6]

そこで、この中国での活用ぶりを、池田温編『中国古代写本識語集録』（大蔵出版、一九九〇年、以後、集録と略称）によってあらためて見通してみると、左記のようになる。

(1)北魏永平二年（五〇九）八月四日付の入楞伽経巻二比丘建暉題記（北一二七六、集録152）

比丘（尼ヵ）建暉が、「窠形女穢、嬰羅病疾」のため、「使得雖女身、後成男子」ために、入楞伽・法華・勝鬘・无量寿・仁王・方広の各一部と薬師二部を書写。ただし、編者はこれを疑う。

(2)西魏大統二年（五三六）四月八日付の大般涅槃経巻十六尼建暉題記（書博、集録209）

比丘尼建暉が、七世父母らのため、「使得雖女身、後成男子」ために、涅槃一部、法華二部、勝鬘一部、无量寿一部、方広一部、仁王一部、薬師一部を書写。

(3)北周保定五年（五六五）付の大般涅槃経巻十一比丘洪珎題記（S一九四五、集録273）

比丘洪珎が、千五百仏名一百巻、七仏八菩薩呪一百巻、諸雑呪三千三頭、および涅槃経一部、法華経一部、方広経二部、仁王経一部幷びに疏、薬師経一部、薬王薬上菩薩経一部、戒一巻幷びに律を書写。

(4)北周天和三年（五六八）五月二十一日付の金光明経巻四為亡龍泉窟主永保題記（S六一一六、集録280）

亡比丘龍泉窟主永保のために、「萇乖三途、永与苦別」ために、金光明、勝鬘、方広の各一部を書写。

(5)隋開皇十年（五九〇）十一月二十日付の大通方広経巻中清信女董仙妃題記（大谷大図、集録309）

清信女董仙妃が亡夫曹雅のために、「永離三途、長超八難」ために、この経一部を造る。

(6)年不詳の大般涅槃経巻二十六女令狐阿咒題記（北潜字一五、集録390）

仏弟子清信女令狐阿咒が、亡夫・己身・家眷属のために、「宅富人昌、七珎満蔵」のために、大涅槃経一部四十巻、法華経一部十巻、大方広経一部三巻、薬師経一部一巻を書写。編者は、これを六世紀のものと推定。

(7)年不詳の十方千五百仏名尼道明勝題記（大谷大図、集録407）

仏弟子尼道明勝が、「造悪退洛(落)三塗」をおそれ、「若悟(誤)洛(落)三塗、使濩湯□止流、刀山以為宮殿」ために、無量寿一部、十善一部、薬王薬上一部、千仏名一巻、涅槃一部、大方等陀羅尼一部、大通方広一部を書写。編者は、これを六世紀のものと推定。

(8)隋仁寿三年（六〇三）二月十四日付の大通方広経巻上清信女令狐妃仁等題記（S四五五三、集録440）

清信女令狐妃仁が、息男・女とともに、父母・家眷のために大乗方広経一部を書写供養。

(9)隋大業四年（六〇八）四月十五日付の大般涅槃経巻八大黄府旅帥王海題記（P二二〇五、集録466）・大般涅槃経巻三十三同記（P二一一七、集録467）・妙法蓮華経巻三同記（S二四一九、集録468）

敦煌郡大黄府旅帥王海が、亡妣のために涅槃・法華・方広の各経一部を造る。

(10)唐咸亨四年（六七三）十一月二十日付の大通方広経巻中使虞昶等題記（個人旧蔵、集録593）

使太中大夫守工部侍郎永興県開国公虞昶の監、門下省群書手呉郚平の書写。ただし、編者はこれを疑う。

およそ、以上のような諸例を抽出することができるが、そこにはいくつかの傾向や特徴が見出せる。第一は、その活用された歴史的期間がかなり特定化されるということである。これまで、「大通方広経」の出現は六世紀中葉をさかのぼるまいとみられていたのであるが、(1)を疑うとしても、六世紀前半にまでさかのぼることはほぼ間違いない。(2)がそ

の確実な初見であるが、けっして南朝に偏向することなく、むしろ実例は北朝にかたよってさえいる。ついで、さきの集録に関する限り、最後の⑽を疑うとすれば、七世紀初頭の隋代をもって、その活用は終焉化を迎えたことになる。

この点は、『続高僧伝』二の闍那崛多伝の記述や、跋語を欠く大通方広経の敦煌写本の年代推定とも、基本的には矛盾しない。前者では、崛多の言として、于闐の東南二千余里のところの遮拘迦国の東南二十余里ばかりの「深浄窟」に、「大集・華厳・方等・宝積・楞伽・方広・舎利弗・花聚二陀羅尼、都薩羅蔵、摩訶般若・八部般若・大雲経等凡十二部」が置かれていたという。この記述には一部不明なところがあって、「方広」が果して大通方広経をさすのかやや不安なところもあるが、もしこれが「大通方広経」のことであるとするなら、その記述からして、西魏大統元年（五三五）前後、あるいは北斉武平六年（五七五）から隋開皇元年（五八一）の間の見聞であったろう。

ついで、後者の敦煌写本の年代推定によると、北朝・隋代における六・七世紀のものと、チベット支配時代（吐蕃・帰義軍時代）の九・十世紀のものとに大別されるというのである。[7]しかし、さきの年紀を含む跋語の確実な例と、この大まかな書写年代推定とを照合し直してみるならば、さらに限定したことが言えそうである。まず、「大通方広経」は六世紀前半の北朝で出現し、やがて既掲の南朝陳ひいては西域方面にも伝わり、隋代に入って盛行の極致を迎えたが、七世紀初頭の唐代になると急速に活用されなくなった。しかし、九～一〇世紀のチベット支配時代に再び盛行期を迎えたが、中国の中心地域にとくにその傾向はない。一方、日本では、別稿で詳述する予定であるが、八世紀の奈良時代を中心にして盛行し、九世紀以降の平安時代になると急速に用いられなくなっている。すなわち、日本での「大通方広経」の流布は中国での衰微期・消滅期にあたっており、中国で本経がほとんど用いられなくなって約一世紀のちに日本で盛行するという歴史的なずれが認められる。従って、この「大通方広経」に関しては、日中の直接的な交渉を想定することはできず、その間の介在関係を重視しなければなるまい。

第二は、その活用のされかたの問題である。まず、南北朝期には「大通方広経」が単独で発願書写されることはなく、多くの経典類と組み合わせで書写されるのを通例とした。涅槃・法華・勝鬘・仁王・無量寿・薬師などの各経とのだき

あわせが多いが、仏名・呪などとの組み合わせも目立つ。ついで、隋代になると、「大通方広経」の単独発願書写があらわれてくるが、これはその盛行の極致を示すものとみてよいであろう。

つぎに、その発願書写の主体となると、女性もしくは女性とかかわる存在が圧倒的に多い。今、確実な例に限ってみると、(2)(5)(6)(7)(8)が女性を主体とし、(9)は女性のためのものである。このうち、(2)は女身が男子に変じて成仏したいとねがったものであり、(5)(6)(8)は妻が亡夫や家眷属らのために発願したものであり、(9)は男子が亡母のために発願したものであった。このような女性を中心とした発願の契機については、とくに経文の中からその個別的な手掛りは得られず、経の所与の説からことさらに導き出されたものとは言いがたい。従ってむしろ逆に、これが偽経であることを考慮するなら、「大通方広経」自体が中国南北朝（あるいは北朝）期の一定の夫婦・家眷属社会を基盤として生み出され、その中の「善男子」もしくは「善男子・善女人」に需要されていったものと考えるべきではなかろうか。しかし、発願者に女性が多い事実から、ただちに女性信仰へと抽象化すべきではなくて、夫や男女子を持ち、家の経営に携わる女性、あるいは「善男子」を支え、かつ供養する「善女人」の社会的関係の中で理解されるのが適切というものであろう。

そこでさらにその発願の中味にもう少し立ち入ってみると、(7)の場合、経説との対応関係がもっとも鮮明にあらわれている。すなわち、巻下が説く地獄のさま、とくに「刀輪地獄、剣輪地獄」「濩湯地獄」などとよく符合して、その地獄に堕ることをおそれている。(4)(5)もこれに准じて理解されてよく、「不堕地獄苦」（巻上）「命終不堕三塗」（七寺本巻中）との効能がひたすら求められたのであった。一方、(6)の場合のように、夫亡きあとの家宅の蓄財や繁栄をねがう例もある。これについては、経説との具体的な対応関係はみられないが、あるいは「護其宅舍」「常処富楽」（巻上）などの言説がこれに該当しようか。いずれにせよこの例は、「大通方広経」が家宅の経営に寄与する価値を持たされていたことをよく物語っていよう。「不堕地獄苦」「命終不堕三塗」についても、家宅のうちの死者（夫など）への認識、その死者との関係という観点からまずもって理解されるべきであろう。

四　陳文帝の「大通方広懺文」

このような、当該中国写経とその跋語からうかがわれる特徴や傾向の中にあって、陳文帝の「大通方広懺文」は、むしろ特異な位置を占めているかのようである。なぜなら、この懺文を述べる者はとにかく女性でなく、また、夫婦・家眷属社会の枠の中でうったえられたものでも一応はないからである。しかし逆に、この懺文は所与の経説にむしろ忠実なところが認められる。たとえば、「或同時異世、倶有釈迦之名、或明王十億、或燃燈三万」とは、巻下の「百億釈迦、一一分身、国土教化、末後釈迦、則我身是也」や「爾時、釈迦分身諸仏、従空化下、猶如雨華、（中略）是時、化仏異口同音、皆言、如来常住不滅」、そして、おびただしい称名の中の「南無二万日月燈明仏、南無三万然燈仏」「南無十億王明諸仏」（巻上）などによることは明らかである。また、「釈迦如来、以無礙力、遊娑羅之浄道、止吉祥之福地、宝池化生、金花自踊」というのも、巻上の「爾時、世尊、与如是等、無量無辺、大衆、前後囲遶、発向娑羅、（中略）爾時、道辺、清浄平正、吉祥福地、（中略）即時、其地、有一金華、従地涌出、（中略）其金華下、有衆宝浴池」にもとづく言説である。ついで、懺文は「説大通方広、出三宝名号、譬如六天総帰一乗」と述べていくが、これも巻中（七寺本）で「三宝名字」を称え、かつ聞くことをすすめていることに由来し、巻下の「万行因果、皆帰一乗」あるいは巻上の「是故三乗、則是一乗」にもとづくはずである。さらに、懺文が「礼方広経中所説三宝名字」というのも、さきの巻中（七寺本）にみえる「三宝名字」のことを反復したのであった。

このような反復関係を示すものとして、最後にもう一例だけ掲げておこう。すなわち、懺文は「読誦百遍、右遶七匝、塗香末香、尽荘厳之相、正念正観、罄精犟之心」とその作法を説いていくのであるが、これも以下の経説をくりかえしたものとみて間違いない。なぜなら、巻上に「若欲受持読誦是経、（中略）荘厳室内、燒種種妙香、栴檀香、末香、種種塗香、礼拝、（中略）正心正憶、正念正観」とあり、巻下に「一読百遍、右遶七匝」、あるいは「信敬書写、受持読誦、

（中略）香埿塗地、以好幡蓋、荘厳其内、先焼好香、（中略）焼好妙香、一心除乱、正憶正念、一心念仏」、そして「復以香埿塗地、復以香水浴身、焼種種妙香、深心供養」などと七日七夜の「大通方広経」読誦の作法を事細かく述べているからである。

陳文帝の「大通方広懺文」と「大通方広経」の所説との以上のような反復・引用関係は、すでにある程度流布してきた「大通方広経」の所説を文帝が観念的にうけいれたことを示唆している。言いかえれば、夫婦・家眷属社会との交渉の中で生み出され、かつそのもとで需要される、生々（いきいき）とした偽経としての「大通方広経」とは異なるものとして、二次的な「大通方広経」が文帝によって喧伝されたことになるであろう。

その際、とくに注目されるのは、「弟子、用慈悲之心、修平等之業、常以、万邦有罪、責自一人、四生未安、理為重任、所以、薫修在己、日仄忘労、精進為心、夜分未息」と述べていることである。そもそも文帝は、この懺文において、所与の作法にもとづき、釈迦・如来・三宝の名・称号・名号・名字を聞き、あるいはとなえることで懺悔をおこなおうとしているのであるが、その懺悔は、けっして個人としての文帝によってなされようとしていたのではなかった。万邦の罪の責を一人で背負う重任たる統治者の立場で、その懺悔を余儀なくさせられているというのである。言いかえれば、統治者の責務の自覚と実践の披露に向けて、「大通方広経」の所説が巧みに運用されていったとみなければならない。

しかし、そこには、「大通方広経」に関してだけではない文帝の発想が看て取れる。そもそも、文帝の懺文は「大通方広懺文」を含めて八種ほどが『広弘明集』二八に収められているが、「娑羅斎懺文」で「弟子、有縁閻浮、嘱当重任、愍群生之顛倒、嗟庶類之愚迷、常願造六度之舟、済之於彼岸、駕一乗之御、駆之於中道」と述べ、「金光明懺文」で「弟子、以茲寡昧、纂承洪業、常恐、王領之宜、不符政論、御世之道、有乖天津、庶績未康、黎民弗乂」とし、「無礙会捨身懺文」で「竊観、雅詁奥義、皇王、興在予之言、礼経令典、聖人、揚罪己之説」とか「国城妻子、僶俛哀荒、承祖宗之大業、扶曳喘息、当天下之重任、黎民弗乂、庶績未熙、御朽履氷、無忌競業」と述べているのは、いずれも統治者の重任たる一人の自覚と実践と披露に広く向けられた懺文であったことを物語って余りある。

とくに、最後の「無礙会捨身懺文」にいう「雅誥奥義」と「礼経令典」の発想は、「大通方広懺文」中の「万邦有罪、責自一人」の思考にまったく共通する。なぜなら、「雅誥奥義」とは『書経』湯誥の「其爾、万方有罪、在予一人、予一人有罪、無以爾万方」をさし、「礼経令典」とは『礼記』坊記の「子云、善則称人、過則称己、則民不争、善則称人、過則称己、則怨益亡」とか「子云、善則称人、過則称己、則民譲善」(鄭玄注は「悪在己、彼過浅」)、あるいは「子云、善則称君、過則称己、則民作忠」とか「子云、善則称親、過則称己、則民作孝」などの言説をさしており、「万邦有罪、責自一人」との思考は、「大通方広経」の出現と受容に由来して文帝がとくにあらたに案出したものではなかった。いわば古典的な統治者認識のひとつの様態を抽出して「大通方広経」の運用に巧みにからませたことになるが、その統治者認識の選択が「無礙会捨身懺文」の場合にとくに共通しているのは、「大通方広経」による懺悔に捨身の意味が重ね合わさっていたことをよく示している。

たしかに、文帝の「大通方広懺文」は、他の彼の懺文に通有して、統治者の自覚と実践と披露に貫かれている。しかし、それぞれの懺文にはやはり差異も認められるのであって、捨身行為もしくは意識の濃厚な「大通方広懺文」と「無礙会捨身懺文」とは、他の懺文とひとまず区別されなければならない側面がある。そして、捨身をストレートに説く「無礙会捨身懺文」が「天下之重任」や「祖宗之大業」をつよく自認する一方で、とりわけ「奉為七廟聖霊、奉為皇太后聖御」に「弟子自身」および「生平之所玩好」ならびに「宝位」を「大捨」しようとするものであったのは止目に値する。すなわち、統治者を自覚しつつ、その統治者を放棄して、統治者の回生を企図しようというパラドックスがひそんでいるのであるが、その統治者認識が実は、「天下」「黎民」との関係よりも、「七廟聖霊」「皇太后聖御」「国城妻子」そして「祖宗」にいちじるしく依存したものであったことをここで端なくも吐露している。これは、「天下之重任」の自認の基層に、いわば家宅としての「祖宗」経営の認識が根強く横たわっていたことを物語っており、「大通方広懺文」中の「万邦有罪、責自一人」と主張する「重任」観も、「無礙会捨身懺文」中の「雅誥奥義」「礼経令典」に等しい限り、「祖宗」の家宅経営や「祖宗」祭祀(崇拝)をテコとして、あるいはそこにはねかえる類のものであったと理解しなけ

ればなるまい。

この点は、陳文帝の八種の懺文が、「菩薩戒弟子皇帝」ではじまる「妙法華経懺文」「金光明懺文」と、「菩薩戒弟子」ではじまる「大通方広懺文」と、「竊以」「竊観」「尋夫」ではじまる「無礙会捨身懺文」などとの三群（順次A・B・C群と仮称する）に分けられることとも無縁ではあるまい。まずA群は、「法華経」や「金光明経」にもとづく懺文であり、とくに「金光明懺文」の場合、「王」としての「洪業」の自覚が鮮明で、四天王品によって「能照諸天宮殿、能与衆生快楽、能鎖変異悪星、能除穀貴饑饉、能遣怖畏、能滅憂悩、能却怨敵、能愈疾病」との意思を主張して止まない。まことに、「皇帝」宣揚に似つかわしい懺文であった。

一方、C群は、内外典の教義（「無礙会捨身懺文」のみ外典）を優先して冒頭にかかげ、「皇帝」の自覚は乏しい。もっとも、この中で「娑羅斎懺文」は「嘱当重任」を主張するが、「無礙会捨身懺文」と同じように「無礙大会」の開催を述べており、やはり「菩薩戒弟子皇帝」としての表明とは考えにくい。逆に、このC群の特徴としては、既述の家宅経営・祭祀の要件以外に、「称名」「称号」「礼陀羅尼神呪」「説陀羅尼」にもとづく「水火不能焚溺」「刀杖不能傷害」「破悪業障」の効能希求（「虚空蔵菩薩懺文」）や、やはり「種種名称」「神呪之力」にもとづく「婆藪之抜地獄」「調伏衆生」「滅三毒心、破十悪業」などの効能がつよく期待されているのである（「方等陀羅尼斎懺文」）。いかにも、「皇帝」認識の乏しさをあらわしており、私的かつ個別的な色合いが濃い。

これらに対して、「大通方広懺文」を唯一とするB群は、たしかに微妙な位置を占めている。いわゆる仏名や三宝名を称し、聞くことをすすめる点においては、さきのC群の「虚空蔵菩薩懺文」や「方等陀羅尼斎懺文」によく似ている。「大通方広経」巻中の主人公的な位置を虚空蔵菩薩が占めているのも、これと関連して理解することができる。また、C群中の「無礙会捨身懺文」との共通性も既述のとおりであるから、やはり「皇帝」認識のストレートな発露が「大通方広懺文」であったとは考えられず、「菩薩戒弟子皇帝」と自称しなかったのも所以なしとしない。

ところが、この「大通方広懺文」は、内外典の教義を冒頭にかかげないという点において、C群のいずれとも共通し

て大きな差異を示しており、むしろA群との近似性を示唆している。そこで、あらためてA・B両群を比較してみると、A群は「菩薩戒弟子皇帝、稽首和南十方諸仏無量尊法一切賢聖」ではじまることで共通し、B群こと「大通方広懺文」は「菩薩戒弟子、稽首和南三宝」ではじまる。今、同じ『広弘明集』二八に収められた梁代からの懺文を見通すと、A群の型はすでに梁代からの踏襲であり、菩薩戒弟子皇帝が十方の諸仏・尊法・賢聖に申し上げる関係を組み立てていた。これに対して、まったく等しくはないが、Bの型にもほぼ先例があって、「悔高慢文」のはじまり「弟子蕭綱、又重至心帰依三宝」がそれにあたる。蕭綱とは梁簡文帝のことであるが、即位前のことであるかもしれない。いずれにせよ、「菩薩戒弟子皇帝」と「三宝」との関係は成り立っておらず、「菩薩戒弟子皇帝」と十方の「諸仏」「尊法」「賢聖」との独占的な関係が逆に「皇帝」を浮き彫りにさせるというしくみが陳代以前からみられ、陳代もそれを継承していたのである。

すると、文帝の「大通方広懺文」は、まずもって彼の「皇帝」以前のものではないかという可能性も出てくる。たとえそうでなくても、この懺文が、旧来のような「菩薩戒弟子皇帝」と十方の「諸仏」「尊法」「賢聖」との独占的な交渉の枠内からはずれたものであることは確かであり、その点でやはりA群と峻別されてよい。もっとも、「諸仏」「尊法」「賢聖」というのも、つまるところ「三宝」ではないかということが考えられる。たしかに、陳江総の「群臣請陳武帝懺文」には、はじめ「某位某甲、稽首和南十方三世一切諸仏・十方三世一切尊法・十方三世一切賢聖・見前大徳僧」とあり、ついで「伏願、十方三宝・見前大徳僧」というから、「諸仏」「尊法」「賢聖」は「三宝」にあてられている。逆に、「見前大徳僧」は「賢聖」や「三宝」には含まれないことになる。なお、この懺文はやや変形であるが、「皇帝某菩薩」(菩薩戒弟子皇帝)と十方の「諸仏」「尊法」「賢聖」との専一的な関係を何らさまたげ、おかすものではない。

このように、十方の「諸仏」「尊法」「賢聖」と「三宝」との置きかえは、たしかにA・B両群の近似性を示唆せずにはいない。ここに、B群こと「大通方広懺文」のA・C両群間における微妙な位置付けが認められる。あるいは、「大通方広懺文」の場合、旧来の「三宝」関係に加えて、「大通方広経」巻中にみえる「三宝名号」「三宝名字」が格別な影

響を与えて類のないものになっている可能性もある。しかし、いずれにせよ、夫婦・家眷属社会の中で、あるいはそれとの接触のなかで用いられ、育てられてきた偽経たる「大通方広経」は、陳代に入って、古典的な統治者のパラドキシカルな自責・罪意識と懺悔のしくみの中に巧みに取りこまれていった。にもかかわらず、そこには家眷属社会の論理が依然として根強く横たわっており、仏名号をとなえ、聞くことで呪術的な調伏・神通力を獲得し、各種の災難や悪業をのぞくとする考え方とも全く遮断されることはなかった。むしろ、「大通方広経」が詳説する異端らしからぬ七日間の読誦作法の枠の中で、呪術的な調伏・神通力の獲得がより正当化され、それを懺悔と言いかえることができたのである。

五　おわりに

以上、日本古代の「方広経」受容前史をみてきたが、これまで述べたように、「方広経」が中国から直接に日本へもたらされたとみることはできず、そこにおのずと朝鮮諸国の歴史と思想文化を考えなければならない。日本の問題も含めて、今後、これらの課題に応えたいと思う。

(1)　「レ」形倒置符については、東野治之「末消符と倒置符」（同『書の古代史』岩波書店、一九九四年）があり、「乙」から「レ」への交替に言及する。本文書の場合も、この交替の系譜によく合致し、年紀を記した紙文書の例としては、日本の最古類に属することになる。

(2)　重要文化財20『書跡・典籍・古文書』Ⅲ（毎日新聞社、一九七五年）、奈良国立博物館編『奈良朝写経』（東京美術、一九八三年）。『大正新修大蔵経』八五所収の「大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経」巻下（知恩院本による）、『新纂大日本続蔵経』一所収の「大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経」巻下（知恩院本による）を参照。なお、『知恩院史』（一九三七年）によると、この経は法隆寺旧蔵であり、三巻のうち、上巻は「支那公使」の汪大燮が所有し、中巻は北京の「京師図書館」に現存するという。一九一六年の仏教大学における第二回大蔵会陳列目録に、この巻下（知恩院蔵）のみが出品されており、

一九二五年の知恩院における第十一回大蔵会陳列目録（養鸕松翁師追慕展観）にも、巻下が巻子本としてみえる。その後、一九三三年の京都市公会堂における第十九回大蔵会展観目録に、やはりこの巻下のみが出されて、すでに『知恩院史』と同様の解説を付す。さらに下って、一九四九年の華頂女子高等学校における第三十五回大蔵会展観目録、ついで、一九五三年の知恩院における第三十九回大蔵会展観目録にもみえ、重要文化財とある。

本経のことについては、別に詳論する予定であるが、かつて法隆寺良訓が正徳年中（一七一一〜一七一六）に法隆寺経蔵で虫払いをしていた時に発見し、その巻下奥書を記録している（『法隆寺良訓補忘集』）。覚賢もこれを記録したが（『斑鳩古事便覧』）、良訓の記述の引用であった可能性もある。なお、良訓確認時には三巻そろっていたはずであるから、奥書（跋語）は巻下の最末尾にのみ記されていたのを記録にとどめたものと思われる。ただし、奥書は写経本文と異筆であり、文意にも不明なところがあって、さらに検討を経て扱われるべきものである。

その後、養鸕徹定は『古経捜索録』（一八五二年）の巻上において、この巻下の存在を記録し、補遺の中でも同様に記録しているが、とくに「和州法隆寺蔵」としている。さらに、一八六二年には、この巻下の奥に徹定みずから題記を加えるに至った（『大正新修大蔵経』本、『新纂大日本続蔵経』本、第二回大蔵会陳列目録など）。これは『古経題跋』下（一八六三年）にも収められて、縁山増上寺の古経堂に入った。のち、徹定は一八七四年に知恩院住職となり、これにともない、本経（三巻そろう）も知恩院に帰すことになったもようである。

「支那公使」こと中華民国駐日公使であった汪大燮（一八五九〜一九二九）は、一九一〇年に日本に着任し、一九一三年に帰国したようであるから（『中国近現代人名大辞典』北京、一九八九年などによる）、巻上・中は、このころ日本から失われたのであろう。一九一六年の第二回大蔵会陳列目録に巻下のみが初見するのは、年紀上矛盾はない。

(3) 牧田諦亮監・落合俊典編『七寺古逸経典研究叢書第二巻　中国撰述経典』（其之二）』（大東出版社、一九九六年）。なお、当該担当者は木村清孝氏。

(4) 牧田諦亮「「大通方広経」管見」「中国仏教における疑経の研究」（同『疑経研究』京都大学人文科学研究所、一九七六年）。なお、前者の初出は、野上俊静編『大谷大学所蔵敦煌古写経』（一九七二年）、後者の初出は『東方学報』京都三五冊、一九六四年（原題「中国仏教における疑経研究序説――敦煌出土疑経類をめぐって――」）である。一方、日本史上での研究には、中田祝夫「『日本霊異記』所引の一仏典――大通方広懺悔滅罪荘厳成仏経について――」（伊藤博・渡瀬昌忠編『石井庄司博士喜寿記念論集　上代文学考究』塙書房、一九七八年）、同「日本霊異記訓詁補綴――「方広経」についての僻案――」（日本霊異記研究会編『日本霊異記の世界』三弥井書店、一九八二年）、寺川真知夫『日本国現報善悪

霊異記の研究』(和泉書院、一九九六年)などのように、もっぱら『日本霊異記』に登場する「方広経」の研究に集中するきらいがあり、天平三年のかの知恩院本への関心はみられず、いわんや神亀五年の初見にはまったく言及することがない。

(5) 日本への『開元釈教録』の影響については、近年、山下有美「日本古代国家における一切経と対外意識」(『歴史評論』五八六、一九九九年)が出て注目される。

(6) 牧田諦亮前掲書、註(4)。

(7) 上山大峻「敦煌出土『大通方広経』とそのチベット訳」(『龍谷大学論集』四四五、一九九五年)。

鎌倉仏教研究をめぐって——平雅行氏に再度答える

末木　文美士

一　経緯

拙著『鎌倉仏教形成論』（法蔵館、一九九八。以下、『形成論』と略す）のあとがきに述べたように、平雅行氏は私にとって、研究上のライバルという以上に、先達であり、目標であった。同書I第一、二章に述べた平説への批判は、批判というにはあまりにおこがましいものではあるが、私なりに氏の説を消化して、いわば胸を借りるような気持ちで書いたものである。第一、二章の初出はそれぞれ以下の通りである。

第一章「顕密体制論の再検討」（『古代から中世への転換期における仏教の総合的研究』、平成七年度科学研究費補助金研究成果報告書、代表・速水侑、一九九六）

第二章「書評・平雅行『日本中世の社会と仏教』」（『史学雑誌』一〇三—二、一九九四）

これ以前に、氏の『日本中世の社会と仏教』（塙書房、一九九二。以下、『社会と仏教』と略す）刊行直後に出版した拙著『日本仏教思想史論考』（大蔵出版、一九九三。以下、『論考』と略す）にも、氏の説をさまざまな形で紹介し、批判を

加えた。しかし、体系的なものとしては上記の二章に尽きる。

これに対して平氏は、『形成論』に収録以前の論文段階でこの二つの論文を取り上げ、「仏教思想史研究と顕密体制論――末木文美士氏の批判に応える」（『日本史研究』四二二、一九九七。以下、「応える」と略す）で詳細に反論を展開された。本来ならば、『形成論』の段階で、氏の反論に対して再びお答えすべきであったが、同書には簡単に触れたのみで、詳細に展開することをしなかった。このことは、袴谷憲昭氏からもお叱りを頂いた。しかし、お答えすることを逃げたわけではなく、その機が熟さないと判断したために、あえて次の機会に回したのである。それにはいくつか理由がある。第一に、『形成論』のおおよその原稿がそれ以前にできており、それに対して改めて新たに反論を加えると、かなりの分量の書き換え、または書き加えをしなければならず、全体の構成が乱れること。

これは消極的な理由であるが、第二に、より積極的な理由があった。と言うのは、氏に反論しつつ、しかも単なる反論のための反論ではなく、より建設的な私見を提示するためには、その段階では私自身のいわば持ち札をすべてオープンにしていなかったので、まず関連する個別論文を公刊した上で、それを前提に反論した方がよいと考えたためである。すなわち、それは以下のような論文である。

1、『形成論』II第三章「新宗の開創とその論理」（同書書き下ろし収録）。ここに筆者の『選択集』解釈を示した。

2、『解体する言葉と世界』（岩波書店、一九九八。以下、『解体』と略す）所収の論文「宗教と倫理の狭間――親鸞における「悪」」（同書書き下ろし収録）。ここに、『歎異抄』の悪人正機説と『教行信証』の関わりについての私見を記した。

この二論文とも、実は平氏の「応える」以前に完成していたが、筆者の在外研究による不在もあって、両書の出版が遅れたため、書き下ろし収録を目指した両論文の公刊も遅れることになってしまった。

平氏は、私の「批判の中心部分が、方法論に関わる抽象的批判であ」り、「具体的素材の評価の亀裂に及」ばないために、論争に「気乗りがしな」いと述べている（「応える」、四七頁）。実は私自身、まったく同じことを感じており、このまま具体的問題に立ち入らずに論争を続けても、成果は乏しいように思われた。

しかし、氏と私の立場の相違は、決して具体的な問題に関わらないものではない。それは特に法然と親鸞の思想解釈に関わる。ただ、そのことが明確でなかったのは、私がその問題を明確に論じて来なかったという怠慢に由来する。もっとも私見の一端は、法然に関しては、『論考』所収の論文「慈悲と選択——源空の場合」や「源空浄土教とその批判」に述べ、また、『歎異抄』の悪人正機説（平氏の言う「悪人正因説」）が単純に親鸞説と認められないことは、同書所収の論文「悪人正機説をめぐって」で論じた。

前者については、特に『形成論』I第二章でもかなりのスペースを取って論じており、それに対しては、平氏も「応える」でかなり具体的に反論を加えている。したがって、このあたりを中心とすることによって、抽象論に陥らない具体的な成果が期待できよう。

私自身の立場は、本稿においても、以前論じてきたものとまったく変わるものではなく、その点では新味はない。しかし、平氏の説と対照してゆくことによって、私見がより明瞭になり、私と平氏の閉じたやり取りではなく、第三者が論争に加わってより発展させる手がかりとなることを願っている。

ちなみに、私は平氏との論争と同時に、他方で袴谷憲昭氏やジョアキン・モンテイロ氏ら、仏教学における批判仏教の立場の論者との論争も継続している。私に対する両氏の批判は、袴谷氏の『法然と明恵』（大蔵出版、一九九八）、モンテイロ氏の『天皇制仏教批判』（三一書房、一九九八）に述べられている。それに対する私見は、駒沢大学での講演の記録「鎌倉仏教と現代」（『駒沢大学仏教学部紀要』三〇、一九九九）に述べた。以下に触れるように、平氏との論争とも共通する面があるので、参照していただきたい。

二　方法論と研究態度

上述のように、方法論をめぐって議論を繰り返しても抽象論に終わるだけであり、あまり成果は期待できない。それ

ゆえ、その点に深く立ち入ることは避けたい。もちろん基本的な立場の相違をはっきりさせ、その点を突っ込んで議論することは無意味ではなく、それどころか、もっとも根本的な問題ともいえる。しかし、すでにその点の議論は、我々の間である程度尽くされており、これ以上論じても堂々巡りになるだけである。要はどちらの方がより大きな成果を挙げることができ、より豊かな中世の仏教像を描きうるか、ということに帰着する。その点で、私自身の乏しい成果は批判されても仕方がなく、これからの研究いかんにかかっている。

ここでは、「応える」の中で、方法論に関して一点のみ気の付いたことを記しておきたい。

第一に、上述のように、平氏との論争は袴谷氏やモンテイロ氏との論争と近似するところがある。袴谷氏は平氏との近似性を自ら認めている。それは、法然らのいわゆる新仏教をそれ以前の仏教との連続性において捉えるか、断絶性において捉えるか、という点である。私が連続性を重視するのに対して、平氏、袴谷氏、モンテイロ氏は断絶性を強調している。そして、断絶性重視の立場は、おおむね思想の反体制的性格を重視する態度に通じている。そこから見た場合、私のように連続性を重視する立場は、体制的と見られるか、または態度の曖昧さを指摘されることになる。

私は、思想が体制擁護や体制のイデオロギーとなることに、厳しい警戒感をもって対処するのは、きわめて適切であると考える。しかし、思想の価値はそれだけで決まるわけではない。別の捉え方があってもよいはずである。平氏は「思想の本質論のレベルでの話」(「応える」、五〇頁)と言うが、「本質論」などとそれほど明確に規定しうるものであろうか。あるいは、氏が言うような「ジンテーゼ」(「応える」、六〇頁)がそれほど容易に達しうるものであろうか。「ジンテーゼを語る苦しさ」を言うならば、そのように無理に苦しんで「ジンテーゼ」に達しなくてもよいのではないか。可能なさまざまな見方を提示する中から、次第に明らかになってくるものを見極めて行けばよいので、無理やり「本質論」や「ジンテーゼ」を提示する必要はないように思われる。

むしろ、次のような言葉に見られる氏の無神経さこそ、注意されなければならない。

ちなみに彼らは日本語を話し、漢文で思想表現を行い、仮名で手紙を書き、墨と筆と紙を使って文字を表記した。

仏教用語を頻用し、経典に絶対的信頼を寄せ、弥陀を信じ極楽を望み念仏を唱えて、夢告と信心を重視した。しかも彼らは法名をもち、剃髪をして袈裟を着用し、弟子と信者をもっていた。いずれも顕密仏教と法然・親鸞の共通点だ。連続面の存在など当然のことである。末木氏の連続面の強調が、こうした水準のものでないことを祈るばかりだ。（「応える」、五〇頁）

こうした大雑把な揶揄で、私の言おうとしていることを切って捨ててよいのであろうか。ここで「当然のこと」と氏が言っていることさえも、実はそれほど「当然のこと」ではない。「漢文で思想表現を行い、仮名で手紙を書き」と言うが、どのような言語で表現されるかということは、決して十把ひとからげにできることではない。そうでなければ、どうして道元が日本語による『正法眼蔵』の述作にあれほどこだわる必要があったのか。

本当に、誰もが「弥陀を信じ極楽を望み念仏を唱え」たのか。弥陀を信ずるか、弥勒を信ずるか、は決してどうでもいい問題ではない。

あるいは、「剃髪をして袈裟を着用し」と簡単に言うが、どのような資格で、どのような袈裟を着用するかは、これも決して自明のことでない。本来、得度から授戒をまってはじめて一人前の出家比丘が成立するはずである。松尾剛次氏らの研究が明らかにしたように、官による授戒制度は中世に大きく変容しようとしている。

そう見てくれば、平氏が「当然のこと」と切って捨てていることが、決して「当然のこと」ではなく、そこにさまざまな「本質的」とも言ってよい問題が含まれていることが知られる。それを単純に切って捨てるのでなく、神経を細かく検討していって、はじめて中世の仏教の姿が浮かび上がってくるのではないだろうか。「本質論」に走ることによって見失う問題の大きさを知るべきである。

第二に、「こうした点にうかがえる末木氏の狭量な姿勢は、研究者同士の対話の道を閉ざすことになりはしないか」（「応える」、五五頁）と氏が指摘する私の「狭量な姿勢」について弁明しておきたい。

氏は、家永三郎氏に対する私の批判を取り上げている。そして、家永氏の研究が過去の思想に対して「超越的評価」

を下していることへの私の批判を取り上げ、「（末木）氏の姿勢は、過去の思想に対しては卑屈にまで謙虚だが、先行研究に対しては驚くほど傲慢である。思想評価の多義性を力説しながら、思想史の方法については極めて偏狭である」（「応える」、五四頁）と批判する。

家永氏の巨大な業績については、もちろん私も大先達として深い敬意を抱き、また、大きな影響を受けている。決して氏の業績を軽んずるつもりはない。氏の思想史の方法論については、いずれ改めてきちんと読みなおし、論じなければならないであろうが、それは今の課題ではない。

したがって、家永氏に対して特別にということではないが、確かに私はしばしば他人の説を批判する際に、必要以上に厳しい言葉を用いる癖があり、それは私の言説が誤解される一因となっていよう。それは私の悪癖であり、決して偏狭や狭量のつもりではないので、ご了解頂きたい。

ただ、私が批判の際に厳しい言葉を使うのには、それなりに理由がないわけではない。もちろん、自分の主張を明確にするためには、従来の説との対立点を正面に出したほうがよいという戦略的な理由もある。だが、それだけでなく、仏教学の立場からの日本仏教研究という方法がほとんど従来認められておらず、その中で悪戦苦闘せざるを得なかったという経緯が、私をやや過剰なまでに鎧わせ、神経過敏に戦闘的にさせていたという事情もある。

この点は、中世仏教史研究のいわばサラブレッドとして登場し、処女論文から熱い注目を浴びてきた平氏には分からないであろうが、『形成論』のあとがきにも述べたように、はじめの頃の私の論文はほとんど完全に仏教学界からも歴史学界からも無視され、それを引用言及してくださったのは平氏だけだったのである。ごく最近に至るまで、日本史系の仏教・宗教史の文献一覧には私の著書や論文はほとんど採録されていない。

体制側に立つ強者には、弱者の痛みは分からないから、いくらでも寛容になれるであろう。だが、異端の立場で呻吟する弱者には、強者の寛容は実は強権的な暴力でしかない。それを跳ね返して自己主張をしようとするには、たとえ偏狭という非難を浴びようとも、従来と異なるこのような立場があるのだということを、声を大きくして主張し、こちら

を振り向かせる他に手はない。そこではじめて対等な対話が成り立つ場が作られることになるであろう。

私に決して「研究者同士の対話の道を閉ざす」意図はなく、むしろ「研究者同士の対話の道」に向けて真剣に考えていることは、友人たちと模索を続けてきた日本仏教研究会の活動や、同研究会を母体に刊行した『日本の仏教』(法蔵館）のシリーズなどを見ていただけばお分かり頂けるであろう。むしろ、日本史研究者の側に、いまだに強い教理研究への蔑視が見られるのであり、このことは後にまた触れるであろう。平氏の場合、教理への関心を強く有しておられることは高く評価できるが、しかしなお不十分なままに思想史研究を強行しようとしたための欠陥はきわめて顕著に見られるのであり、法然解釈や親鸞解釈にもっとも著しい。そして、家永氏が批判されるのも、氏がいわば教理生噛りの日本史学からする思想史研究の範型を築いたということがあるからなのである。

三　『選択集』解釈をめぐって

平氏と私の間で、もっとも生産的に議論しうる具体的な問題は法然の『選択集』の解釈であろう。これならば抽象論に陥らずに、問題点を一々例示しながら論じてゆくことができる。実際、私は氏の本の書評(『形成』I第二章）でも一節をさいて取り上げ、平氏も「応える」で第六節をこの問題に宛てている。ただ、上述のように、『形成』I第二章だけでは私の論点は必ずしも十分に展開していないので、それには、同書II第三章を併せ見ていただく必要がある。

『選択集』解釈に当たって、私見と平説が一致するのは、第二章ではなく、第三章を中心に見るべきだという点である。では、どこで両者の解釈が分かれるのであろうか。第三章そのものの解釈にも相違があるが、それ以上に大きな相違は、氏が、あくまでも法然の選択論を「聖道門否定（真の仏法論）としてではなく、諸行往生否定（真の浄土教論)」(「応える」、五九頁）と見るのに対して、私は「法然が聖道門による得悟まで否定していた」(同）と解する点にある。

私は『選択集』の第四章以下の、特に釈迦選択こそ、この点を証するものであると考えるのである。すなわち、「釈

迦もまた諸行を廃して念仏一行を選択したとなると、まさに旧来の仏教諸派がすべて否定され、……念仏のみが唯一の正しい仏教ということになってしまう」(『論考』、三七九頁、『形成』六七—六八頁。平「応える」、五九頁に引用)。私はそれによって、平説の「一部修正が必要になる」と指摘したのであるが、平氏は「(末木)氏の解釈が成り立つのであるならば、拙論の「一部修正」なのではない。私の法然論の根本的崩壊である」と強調する(「応える」、五九頁)。もしそうであるならば、この点こそ我々の論争の最大の論点となるものであろう。

まず確認しておくべきことは、確かに法然の思想には曖昧なところが大きいという事実である。きわめて過激に諸行を否定しているように見えながら、他方で、法然自身は戒師としての授戒の活動を続けており、黒谷の戒脈は法然を通して伝えられていくのである。そうした法然の曖昧さがあるからこそ、その門下でも、一念・多念、諸行往生・諸行否定などのさまざまな立場が分かれることになるのである。「内専修、外天台」などとも言われる老獪さこそ、過渡期において法然がほとんど無自覚的にとった見事な戦略であっただろう。したがって、法然の解釈には多様性があっても当然であり、必ずしも一義的に解釈が決まらないところがあってもしかたがないのである。

その点から言えば、平氏の説がもし一貫して成り立つのであれば、それも一つの解釈として十分に認めうる。しかし、私の見る限りでは、氏の解釈では『選択集』の「第四章以下が第三章以上の議論をしているとは見ていない」と氏自身が言うように(「応える」、五八—五九頁)、第四章以下の位置付けに成功しているようには見えない。全一六章のうち、第三章までしか価値のある議論がないとしたら、『選択集』とは何と無駄の多いつまらない本であろうか。それに対して、私の解釈では、第四章以下にも重要な位置付けが与えられる。私は、私の解釈が唯一正しい解釈とは考えないが、少なくとも平氏の説と較べるとき、その優劣は明らかであろう。

私見の詳細は『形成論』II・第三章に譲る。そこにも述べたが、『興福寺奏状』に明確に述べられているように、当時一宗が一宗として認められる要因としては、①教判、②伝灯、③勅許の三つが必要と考えられた(『形成論』、一六五頁)。そのうち、法然が徹底的に無視したのが③であり、それは栄西との相違である。②に関しては、浄土宗の伝灯を

示そうとしたが、実際には善導の位置付けが必ずしもうまく行かず、かつ善導から法然への系譜を描くことができなかった。このため、『選択集』では善導を「弥陀化身」として位置付けると共に、夢による善導との対面（『御夢想記』）が大きな意味を持つことになるのである。それに対して、『選択集』が正面から答えようとしたものこそ、①の教判の問題であった。

まずこうした思想史的な位置付けをはっきりさせないことには、『選択集』の著作意図も明確にならない。平氏の説では、『選択集』は何のために著わされたものなのであろうか。『選択集』は何よりも教判論の体系なのである。教判論とは、さまざまな仏説の体系の中で、自らの拠り所とする説こそ最高の教えであることを証明しようとする論である。それゆえ、当然のことながら、「真の浄土教論」に限られず、「真の仏教論」が問題とされるのである。そうでなければ、どうして明恵や日蓮があれほど目くじらを立てて怒り狂うことがあったであろうか。

しかし、ここは私見の詳細を論ずる場ではない。さいわい平氏は、私見に対して、きわめて具体的に疑問点を指摘してくれている。それらに答えながら、氏の誤解を解くとともに、私見が成り立つかどうかの判断を読者に委ねたい。以下は、「応える」では項目を分けていないが、便宜上、項目を分けて氏の指摘する問題点を挙げておこう（「応える」、五九―六〇頁）。

①法然はなぜ親鸞のように、人々に捨聖帰浄を当為として要求するのではなく、浄土門への勧誘の立場に留まったのか。
②内面的悪の絶対不可避論の立場に立たなかった法然が、なぜ諸宗の自力得悟を全面否定しうるのか。
③釈迦選択がもし仏教諸派を否定して念仏を選択したものであるのならば、なぜ法然は『選択集』の冒頭でそれを出世本懐論として提起しなかったのか。
④『選択集』が道綽や善導といった人師の捨聖帰浄論から始まっているのは何故なのか。
⑤浄土三部経を根拠に真の浄土教を論ずることができても、浄土三部経だけで真の仏法を論証することなど、もとより不可能ではないのか。

⑥「於二諸宗理観一於二修習輩一者、往生極楽不レ及二沙汰一」（『無量寿経釈』『昭和新修法然上人全集』九六頁）のような、諸宗得悟を容認した史料群をどう処理するのか。
⑦理観得悟の否定を末法万年後まで先送りした、特留念仏釈を法然はなぜ採用したのか。
⑧そもそも法然はなぜ浄土宗を打ち立て、宗義各別を力説して諸宗浄土教を否定しようとしたのか。
⑨浄土立宗にせよ、宗義各別にせよ、諸宗の存立を前提とした議論ではないのか。

以上の疑問を挙げて、平氏は「釈迦選択についての（末木）氏の解釈が成り立つためには、最低限これだけの疑問に応えなければならない。それがなされない限り、氏の議論は永遠に思いつきの域を脱することはない」と結ぶ。果たして、私の解釈が「永遠の思いつき」かどうか、これらの点に答えてみよう。

①②この二点は、平氏独特の親鸞に対する思い入れが前提になっており、かつまた『選択集』自体の構造から出てくる問題ではない。それゆえ、ここで特に取り上げなくてもよいであろう。もしこれらの点にも回答を求めるのであれば、もう少し問いそのものを詳しく証拠を挙げて論じてもらいたい。

③④『選択集』が道綽・善導という人師の説の引用に始まり、それから仏説である経典の引用に移るという点にこそ、法然の巧みな論のもって行き方がある。『形成論』II第三章の文を引いて説明しよう。

第一、二章は我々衆生の側から次第に諸宗・諸行から称名一行へと、限定に限定を加えて追いつめていく過程であり、その意味で衆生の側の選択ということができる。それゆえ、そこでは経典ではなく、人師の釈が依拠とされるのである。もっとも……善導＝弥陀化身説が最終的に成り立つから、そうとすれば、第二章は弥陀自身の説ということにもなり、第二章は第三章以下の仏による選択へと繋ぐ位置づけが与えられていると見ることもできる。（『形成論』、一七一頁）

④はこれで答えられているであろう。③も別の答えを必要としないであろうが、もし第三章で弥陀の選択の方を先に出し、釈迦の選択を第四章に後回ししたのは何故かということが問題になるのであれば、釈迦よりも弥陀を優先させた

ところにこそ法然の特徴があったということができる。第三章の弥陀の選択こそすべての根拠になるのであり、釈迦は弥陀の選択を追認するという役割を負わされているのである。しかし、その釈迦選択が入ることによって、弥陀信仰を持たない人に対しても、念仏の勝行性を主張することになるのである。釈迦の出世本懐は弥陀の念仏を広めることにあった、というのが法然の仏教解釈である。それが冒頭になく、弥陀選択より後に来ることこそ重要である。

⑤確かに第三者を十分に納得させるものとは言えず、日蓮などが激怒することになる。しかし、法然とすれば、それによって十分に論証できたと考えているのである。その秘密はどこにあるのか。それは、第四章、第一二章などに典型的に見られるように、一切諸行を定・散二善に収めて、それを否定することによって、諸行すべてが否定されるという構造を取っているところにある。諸大乗経典は、第一二章で三福中の「読誦大乗」の中に収められている。「読誦」の中に五種法師・十種法行をすべて含むとするから、要するに諸大乗経典に関わる諸行がすべてこの中に含まれてしまう。それゆえ、法然によれば、これらの諸経典は結局、釈尊によって付属されなかったのであり、念仏よりも劣るものとされるのである。

⑥いわゆる東大寺講説三部経釈の説は『選択集』以前のものであり、必ずしも『選択集』と同一視できない。また、引用の箇所に関して言えば、ここでは確かに諸宗において「諸家甚深理観之行」が修せられていることを言ってはいるが、それによる得悟の可能性については言っていない。「往生極楽は沙汰に及ばず」とは、彼らが往生を求めない以上、問題にならないということであり、直ちに得悟が可能だということにはならない。むしろその前のところでは末法万年後の「経悉滅尽」のときに理観を修することの不可能を言い、そこから暗に今日でも理観よりも念仏の方が効力があることを言っている。

⑦「特留念仏」の問題は第六章に論じられている。確かにそこでは「末法万年後」が主として問題にされる。これは経典の文句に依拠するから当然である。ところが、同章の最後に、法然はさりげなく次の問答を置く。

問うて曰く、百歳の間、念仏を留むべきこと、その理しかるべし。この念仏の行は、ただかの時機に被らしむとや

せむ。はた正・像・末の機に通ずとやせん。答へて曰く、広く正・像・末に通ずべし。後を挙げて今を勧む。その義まさに知るべし。（便宜上、岩波文庫の訓読による。同、八三頁）

こうして、「末法万年後」の遠い先の話と思っていたのが、一気にいまここの問題に引きつけられるのである。これが法然のすごいところであり、延々と論じてきた問題を、最後の一句で一気に逆転させるようなレトリックがしばしば用いられる。油断せずに最後まで読まなければならない。決して「末法万年後まで先送りし」てはいないのである。

⑧⑨確かに、一宗を立てるという行為はそれ自体矛盾を含んでいる。一宗として認めさせようというのであれば、それは他宗との並存を前提とすることになる。しかし、教判論を立て、一宗の優秀性を証明するということは、その一宗が他より優越するということを含む。その両面を常に含むのであり、それ故にこそ、奈良時代末の三論・法相の論争に始まり、最澄・徳一論争にせよ、諸宗間の論争や新宗の主張は常に緊張を孕み続けていたのである。

これは例えば、次のような例を考えてみれば分かるのではないだろうか。今日ではもはやマル経の衰退は覆いがたいが、一昔前までは、主要な大学の経済学部はマル経と近経でポストを分け合っていた。マル経の学者も近経の学者も、それぞれ自分の方が正しいと信じていたが、それでも実際のポストは両者で相互に妥協して分け合うことになる。その意味では、相互に他の立場を認めざるを得なかったのである。

あるいは政党政治を考えてみてもよい。ある政党の政治家は、自分の政党の主張こそ正しいと信じ、他の政党の主張を誤っていると考えるであろう。しかし、議会の場では、たとえ誤っていると考えても、他の政党にも立場を認め、敬意を払わなくてはならないのである。

一宗の独立とは、まさにこれと同様に、自己の立場の正しさの主張と、それを他の立場と並べて社会的に公認させたいという二面があるのであり、したがって、浄土立宗が諸宗の並存を前提とするからといって、直ちに法然が他宗の聖道門得道を理論的に認めていたとは言えないのである。

以上、問いそのものが直ちに納得しかねる①②を除いて、平氏が挙げた問題点に対してすべて答えた。それでも私の

「議論は永遠に思いつきの域を脱することはない」のであろうか。むしろ私としては、私の解釈の方が、平氏の解釈よりもよほど首尾一貫して『選択集』の体系を理解できると考えるが、いかがであろうか。今度は、平氏の側がそれに答える番である。

四　親鸞の悪をめぐって

平氏の『社会と仏教』は、法然論とともに『歎異抄』の第三章の悪人正機説（平氏の言う「悪人正因説」）の解釈にも新鮮な切れ味を示し、論争を引き起こすこととなった。この問題に対して、私は『形成論』Ｉ第二章では、「悪人正因説」という特別の呼称を用いることの是非はともかく、『歎異抄』のいわゆる「悪人正機説」の理解としては、基本的に著者の説は正しいと考える。ただ、それをもって親鸞の中心思想と認められるかというと、そもそも『歎異抄』の成立問題や史料的価値からきちんと論じてゆかなければならないであろう。『教行信証』を無視して、『歎異抄』を中心に置く親鸞観はやはり問題があるように思われる。（『形成論』、六九頁）

と述べたに留まった。それゆえ、「応える」でも平氏から特別の応答はない。しかし、その後、『解体』所収の第四論文「宗教と倫理の狭間――親鸞における「悪」」の中で、『歎異抄』の悪人正機説の位置付けと『教行信証』の関わりについての私見をかなり詳しく記した。そこでは、「悪人正因」という呼称に関して、平氏の説に触れた以外、特に氏の説を取り上げることはしなかったが、全体として、『歎異抄』を中心に親鸞の悪の問題を考えようとする氏（と言うよりも、氏を含めて従来の多くの研究者）の説の批判として書いたつもりである。そこで、同論文（以下、「悪」論文と略す）の要旨をここに記して、平氏のそれに対する見解を求めることにしたい。

「悪」論文では、『歎異抄』における「悪」の理解をまず取り上げ、次にそれと対比させて『教行信証』における「悪」の理解がどのように相違するかを論じた。まず、『歎異抄』に関しては、第二条、第十三条を取り上げ、それらと

の関係で第三条の「悪人正機」（私は、特に「悪人正因」という用語を用いなければならない必然性を感じないので「悪人正機」で通す）の問題も考えるべきことを論じた。その結果、第三条の悪の理解に関しては、次のような結論に達した。

> 第一に、第三条の内容に関してまず指摘すべきは、第十三条と関連させることにより、ここで課題となる悪は五悪・十悪の範疇に入るもので、特に殺生を代表とするものが中心と考えられる。これに対して、後に述べるように、親鸞においては、より根源的な悪である五逆・誹謗正法こそが最大の問題となっている。それ故、『歎異抄』の悪人正機説では親鸞における悪の問題のごく一端しか取り上げていないと言わなければならない。
>
> 第二に、親鸞にとって確かに自力の善行は否定されるべきものであるが、同時に三願転入によっても知られる通り、親鸞自身もその自力を通ってきているのであり、決して第三者的な問題では済まされない。『歎異抄』に言うほど「悪人」に徹することは決して容易ではないのである。その難しさがここでは無視され、「悪人」たることが単純に謳歌されている。
>
> このように、親鸞において、悪の問題ははるかに重層的で、複雑な構造を持っている。それを唯円はきわめて単純化し、平板化しているのである。それ故、確かに親鸞の説と全く異なるわけではないし、この言葉が親鸞の言葉をかなり忠実に伝えている可能性も否定するわけではないが、にもかかわらず、親鸞における悪の問題を十分に反映しているとは言い難いと言わなければならない。本条を親鸞の中心思想として論ずることが不適当であることは明白である。むしろ、この言葉を大きく取り上げたところに、第十三条と絡めて唯円の問題意識を見るべきであり、敢えて言えば、親鸞プラス唯円の思想として理解すべきものと思われるのである。（『解体』、一〇三―一〇四頁）

続いて、「悪」論文では、『教行信証』における五逆・誹謗正法の問題、三願転入の問題を論じたが、『歎異抄』との対比の上での結論としては、先の引用箇所を出ない。ただ、『教行信証』からは、『歎異抄』に見られる造悪無碍説の肯定は出てこないことなど、注意すべきである。

以上のような考察に従えば、『歎異抄』第三条をもって、親鸞の悪人論と解する平説、あるいは平説に留まらず従来

の多くの説はまったくの誤りであることは明らかであろう。『歎異抄』の悪人説は、あくまで「親鸞プラス唯円」の説として理解すべきであり、親鸞その人の説は『教行信証』を中心に理解しなければならない。

この点に関する、平氏の反論を是非うかがいたいところである。

五　むすび

以上、平氏の説に対して、かなり厳しい批判を提示することになった。しかし、私は決して氏の説をねじ伏せて否定し去ろうというのではない。先にも触れたが、平氏は、他の誰からも無視された私の初期の論文をいち早く取り上げ、評価してくださった。また、私の見当違いの多い書評に対して、誠実に応答してくださった。そうした幅広さと柔軟さ、そして誠実さを具えている優れた研究者である。そのような氏だからこそ、私も安心して正面から遠慮会釈なく自説をぶっつけ、氏の意見を問うことができるのである。決して敵対関係でなく、むしろ論争を通じて、中世仏教の問題点が明らかになり、その研究に資することができればと願うのである。

ところで、氏は不十分ながらも、仏教学の立場からの教理的な研究の意義を認めてくださっている。しかし、しばしば歴史学の立場の研究者には、仏教の教理面をあえて無視しようとする顕著な傾向が見られる。そのような典型として、もっとも新しい中世仏教の概説である大隅和雄・中尾堯編『日本仏教史・中世』（吉川弘文館、一九九八）を挙げることができる。本書は、顕密体制論以後に出されたもっとも本格的な中世仏教史の概説書であり、また、第一線の研究者八名の共著という形で、幅広い中世仏教の全体像を把握しようとしている。編者はもちろん、共著者の多くを私もよく存じ上げており、その研究を信頼している。しかし、にもかかわらず、一書としてまとまった本書のできあがりは、満足というにははなはだ程遠いものである。さまざまな問題が雑然と並べられていて、どのような統合的な中世仏教史像を描こうとしているのか、まったく明確でない。

そして、私の立場から見て何よりも問題なのは、一見網羅的に中世仏教の問題を提示しているように見えながら、もっとも中軸となる教理的な問題を完全に欠落させていることである。中世の法相教学はどのような意味をもつのか、律宗の思想的根拠はどこにあるのか、あるいは法然門下でどのような教学上の論争が戦わされたのか、臨済と曹洞は思想的にどう相違するのか、本覚思想はどのような意味をもつのか、それらについてほとんど言及されていない。宗教の教理をそれほど徹底的に無視して、宗教史を語ることができるのであろうか。

　私はこのような頑迷な教理無視の仏教観を悲しく思う。それではいつまで経っても仏教史の学問的な発展は望めないであろう。それに対して、平氏は誤解はあるものの、正面から教理的な問題に対しても取り組み、私の問題提起にも応えてくれた。嬉しいことである。こうして分野間の垣根を取り払いながら、論争をなしてゆくことによって、相互に理解を深め、新たな仏教史像の形成に向かうことができるのではないか。はじめから教理を拒否して仏教史を描こうとするような態度を、私はどうしても認めることができない。

〔追記〕本稿は、三論教学を中心とした本論集のテーマにはそぐわないものである。もともと、もっと本書のテーマに即した論文を執筆したいと願っていたが、急遽北京日本学研究センターに派遣されることになり、出発前の短時間で原稿を仕上げなければならなくなった。このため、これまで構想を暖めていながら、執筆する機会のなかった平氏への反論を一気に書き上げて提出することにした。私としてはどうしても書かなければならなかった重要な課題である。これまでさまざまな形でご指導を給わり、また今回記念すべき論集に執筆の栄誉を与えてくださった平井俊榮先生に心から感謝したい。

（一九九九・二・一六）

〔付記〕最近、山折哲雄『悪と往生』（中公新書、二〇〇〇）が刊行され、その中で、私が述べたのと近い形で、『歎異抄』と『教行信証』の相違が取り上げられている。しかし、そこには私見との無視できない相違もある。いずれ折を見て、きちんと論じたいと考えている。

（二〇〇〇・七・二一）

『法華験記』と修行僧——山の修行と霊験をめぐって

長谷部　八朗

一　はじめに

かつて堀一郎は、我が国上代における「仏教説話」の文化史的な意義を扱った論考の中で、説話形成の主要な端緒を、優婆塞・持経者・自度の僧など寧楽時代の一特徴をなすある種コスモポリタン的な宗教者群の活動の中に求める見解を提示している。すなわち、これら宗教者による祈禱や葬礼、あるいは架橋・鑿井・灌漑・医療等々の社会事業の実践、さらには民衆に対する説法の内容が次第に衆口に広がり、かくして喧伝された話が「人をかえ姿と位地とをかえた後継者によって宗教家から民衆へ、民衆から宗教家へと働きかけて、あるものは口碑伝説として、あるものは俗信として、あるものは『説話』として現在に残されたのである」と。[1]それゆえ、この種の文献口碑こそ、民衆が何をどう信奉したか、翻って宗教家はいかに活動し、何を民衆に伝えんとしたのかといった「仏教の社会化性を知る最も有力な資料」[2]たりうるというのである。如上の説話を集めた書の類いは、周知のとおり、奈良朝末から平安朝初期にかけて薬師寺僧・景戒によって著された『日本霊異記』を嚆矢として、爾来、『三宝絵（詞）』・『法華験記』・『今昔物語』・『本朝神仙伝』

さらには種々の往生伝と、あたかも燎原の火のごとく次々と編纂の動きが広がっていった。これらの諸書に収録された説話は、したがって厖大な数にのぼるものの、そこにはいくつかの共通したモチーフが通底しているのも事実である。とりわけ〝霊験〟の強調は、その機軸を構成しているといってよかろう。そうしたモチーフの共通性をめぐり、先行書が後続の書の編纂に及ぼした影響如何を書誌学的に考証する視点も要請されてこようが、今は措くとして、堀の指摘のように説話を〝仏教の社会化性〟を読み取る最有力の手がかりとみるとき、霊験譚に代表されるモチーフが各書を貫く根拠に、その種の説話がそれだけ親しく語られ、人口に膾炙している社会―文化的状況をわれわれは予測してかからねばならなくなるはずである。ちなみに『法華験記』の著者鎮源は、同書撰述の動機をこう記している。「余幸に妙法繁盛の域に生れて、鎮に霊験得益の輩を聞けり。然れども、或は頃はしく史書にありて尋ねがたく、或は徒に人口にありて埋み易し。（中略）もし前事を伝へざれば、何ぞ後裔を励さむ。仍りて都鄙遠近、緇素貴賤、粗見聞を緝めて、録して三巻となせり[3]」。

小論では右に示した観点を踏まえ、仏教説話の中でもこの『法華験記』に焦点を合わせて、我が国における仏教の社会的展開の初期の時代相を切り取り、そこにみられる諸特徴のうち一、二を浮き彫りにしてゆきたい[4]。具体的には、当時の僧侶が験力修得のため、あるいは死後往生のための積徳・練行の地としてきわめて重視しかつ志向した山林・山岳なる聖地に着目し、かような修行僧と山との係わりの諸相を論ずる。次いで、そうした霊験に与る過程で本書が頻繁に描き出す神仏との超自然的な交流回路として夢を中心にとりあげ、その発現の様態と意義について考えてみる。それに先立ち、まずは本書の概要に関して一瞥をしておくとする。

二 『法華験記』の概要

『法華験記』は、比叡山横川の首楞厳院の僧鎮源によって平安後期・長久年間（一〇四〇―四四）に撰述された上代仏

教説話集の主要な一書である。『日本法花験記』（鎌倉期の写本・真福寺本）が元の書名と目されるが明らかではない。『法華験記』なる書名は通称で、享保二年（一七一七）板本の『大日本国法華経験記』を底本としている。なお『本朝法華験記』ともいう。

本書は一二九種の伝から成り、それらを三巻にまとめている。とりあげる対象は僧侶が中心であるが、ほかに在家の人びとや動物、民俗神なども含まれる。そこに描かれた説話世界を彩る特徴について、井上光貞は、『験記』と『日本往生極楽記』・『三宝絵』との間に同話・類話が少なからずみられる点に鑑み、『験記』が後二者に依存するところ大であるとした上で『験記』と『極楽記』を比較検討し、両書の異同をあぶり出している。[5] すなわち、どちらも(1)天台宗に起源する。(2)激しい宗教的情熱に貫かれている。その一方で対蹠的な特徴として、(3)『験記』は輪廻転生の思想が随所に認められるが、『極楽記』は死後の往生をめぐる不安が基調をなす。前書に蘇生譚が頻出するのも、この思想を反映している。(4)前書は法華経の持経者の説話が中心であるのに対し、後書は欣求浄土の念仏者の往生伝である。そして持経者の修行の枢要は法華経読誦にあり、その結果、過去未来際の罪障消滅と輪廻の呪縛からの解放を期す話が多くを占める。(5)前書は霊山を舞台とした話を多数収めている。岩山・洞穴などでのしばしば断食を伴った難行苦行の三昧境に浸り、諸天善神や眷属たる鳥獣の守護・献身によって験力の発現をめざす持経者のありようは『本朝神仙伝』の類いが記す神仙の世界に通じるものがある。このような持経者の活動が後に修験道形成への道を付けることになったといえる。(6)前書では、神祇信仰の要素が諸処に顔を出してくる。山の地主神・鎮守神との交渉に関する話をはじめ、神仏習合の具体相を映す貴重な史料を提供している。

かくして『験記』を構成する説話の時空には、山の信仰や神祇信仰などの仏教以前の信仰世界が深く沈潜しているというのである。右の諸特徴のうち(2)の宗教的情熱についていえば、それは、本書中の不惜身命ともすべき修行の記述から最も端的に伝わってくるように思う。そこには、あたかも見えない糸に手繰り寄せられるかのごとく死後の往生へと突き進む多くの修行僧が描かれている。そのさい興味深いのは、阿弥陀・弥勒・観音などと彼の地浄土に対するイメー

ジが多元化してきている点である。末法意識の高まりという世情が反映していると同時に、比叡山をはじめとする仏教諸聖地で往生願望がそれだけ深まりをみせていたことを物語るものといえよう。ちなみに、一〇、一一世紀頃の比叡山なかんずく横川は浄土教の聖地の観を呈していたとされる。(6) 後述するように、頻出する蘇生譚もその意味で、再びこの世に返り咲いたという事実よりも、死と蘇りの話例を通して、往生なる人生の望むべき至高の締め括り方に対する自覚を促すところに、『験記』撰述者の真のねらいがあったと思うのである。

三　山の修行

すでに言及のとおり、本書にみる修行僧のかなりの部分が山を拠点に修行を展開している。何故、山なのであろうか。「第一八、比良山の持経者蓮寂仙人」の条を手がかりに、まずはこの点を考えてみたい。

葛河の伽藍に一の沙門あり。食を断ちて苦行し、懺悔修行して、年月を送れり。夢に僧あり、沙門に告ぐらく、当に知るべし、比良山の峰に一の仙の僧ありて、法華経を誦す。諸仏の歎むるところ、諸天礼拝す。汝当に往き詣りて、親近結縁すべしといへり。比丘夢驚きて比良山に入れり。(中略) 一の聖人あり、血宍都て尽き、ただ皮骨のみあり。形貌奇異にして、青苔の衣を着たり。比丘に告げて言はく、希有に来臨せり。暫く近き辺に住せよ。付き近づくことを得ざれ。所以は何となならば、煙の気眼に入りて、涙出でて堪へがたし。血膿腥羶くして鼻根苦びを受けたり。七日を過ぎ已へて更に来れ。(中略) 比丘に告げて言はく、我はこれ興福寺の僧、法相宗の学徒なり。号を蓮寂と曰ふ。我法華の汝若不取、後必憂悔の文を見て、始めて菩提心を発しき。寂寞無人声、読誦此経典、我爾時為現、清浄光明身の文を見て、永く本の寺を去りて、跡山林に交りぬ。身を治養し命を愛護することに、永く厭離を生じ、功を積み徳を累ねて、自ら仙人と作れり。山岳峰谷を往還遊行して、宿縁の追ふところ、この山に来り住せり。我、人間を離れ世を厭ひてより以後、法華を父母となし、妙法を師長と観じて、一乗を室宅と憑み、禁戒

を防護となせり。（中略）我一乗に依りて、都率に上昇して、慈氏尊に見え、余方に往き至りて、諸の聖人に親近す。（中略）比丘の尋ね来ること少縁にあらず。この処に止住して仏法を修行せよといへり。比丘随順の意を作すといへども、その性劣弱にして、その器に堪へず。自らの心を悔い恥ぢて、遂にもて還り去れり。仙人の神力をもて、日の裏に葛川の伽藍に来り至りぬ。同行善友に語り伝へ、仏因を植ゑしむ。聞く人不思議未曾有のこと覚悟して涙随喜して留らず、云々といふ。[7]

後に葛川修験の本拠となる比良山西麓の地葛川の一修行僧が、夢告に従って比良の峰に入り、血の気を失い肉の削げ落ちた異形の神仙と会う。この神仙はみずからを法相宗・興福寺の僧蓮寂と名乗り、当の山中で修行に入った経緯を告げる。すなわち、法華経譬喩品の「汝若不取、後必憂悔」の偈文によって菩提心を覚え、同法師品の「寂寞無人声、読誦此経典、我爾時為現、清浄光明身」の偈文にいざなわれて山林へと向かった。そして、一乗の妙義に帰依することで効験を得、神仙の術を自在に操るにいたったのである、と。蓮寂は「人間を離れ世を厭ひて」山中をめざしたというが、同様の遁世的理由を背景に山を修行の地と定める例は、本書の諸処に見出せる。一、二示せば、「第二五、叡山西塔の春命」には「法華を読誦して更に他の業なし。昼は住房にて終日に転読し、夜は釈迦堂にて竟夜暗誦す。心急に身貧しくして、世間常に乏し。山門に跡を閉ぢて、郷里を好まず、勇猛精進して、一心に経を読めり」[8]とある。また「第五六、丹州の長増法師」は、「沙門長増は、出家の以後、遥に人間を離れて、深山に籠居せり。所謂初めは愛太子山の幽なる洞の中に住して、法華一乗経を誦せり。人の来り集ることを厭ひて、雷岳に移り住みて、法華経を誦せり。猶し人の来ることを厭ひて、破奈支峰に籠り」[9]云々と載せる。かくして、修行僧が人間・世間を避け山を志向する主要な理由のひとつが、「寂寞無人声」の時空で経典読誦の行に浸ることにあると知れよう。このように当時の持経者は、修行の中心に読誦行を据えていたわけであるが、そのさい、反復多読という数の累積をとくに重視していたとみえる。[10]たとえば「第一三、紀伊国宍背山に法華経を誦する死骸」における死骸は比叡山東塔の住僧で、生前法華経六万部転読の遠大な願を立てて宍背山に籠ったが志半ばで息絶えたため、魂がこの地に留まって読経を続け満願を期している。「第二一、

愛太子山の光日法師」の沙門光日は、当山に数十年間籠居して法華経数万部を読誦した。[11]あるいは「第二四、頼真法師」の沙門頼真の場合は、山林定住の修行者か否かは必ずしも定かでないが、比叡山根本中堂での七日間の参籠中夢告によって前世の因縁を知り、「今生法華を読誦するの功徳薫習して、生死を遠離し、涅槃を証すべし」と諭される。[12]これを機に精進を深め「七十の算を尽して六万部を誦せり」というのである。[13]これらは一斑を掲げたにすぎず、読経の巻数を重ねることが積徳につながるとするこうした立場が、本書にみる修行実践の基調をなしているといえよう。

ところで、山を神聖視する観念が往古より我が国に存したことは、『出雲国風土記』を一例にとれば、同国楯縫郡についての左のごとき記述からもうかがえる。

神名樋山、（中略）嵬（みね）の西に石神あり。高さ一丈、周り一丈許なり。側に小き石神、百余許あり。（中略）謂はゆる石神は、即ち是れ多伎都比古命の御像なり。旱に当ひて雨を乞ふ時は、必ず零らしめたまふ。[14]

同書撰進の真偽や時期をめぐってはこれまで諸説が提起されてきたが、今は触れないでおくとして、ともあれ山を神霊の鎮まる霊代とみなす観念の古態の存在を、〝神名樋（備）〟の呼称は端的に物語っている。堀は、我が国における山岳信仰の原形として、火山・水分・葬所の三要素をあげ、これらが次第に複合しつつ独特の山中他界観を生み出したのであろうと説く。[15]我が国は幾重もの火山帯におおわれているが、火山の噴火のもたらす恐怖感が神の怒りを連想させ、その噴火による山形の変容は神霊の造物主的働きを想起させる。また、平地に農業が展開する過程で水分山すなわち分水嶺は、麓の住民にとって欠くことのできない恩恵の供給源であった。さらに、海上に常世をイメージした海浜の民に対し、内陸の農耕民たちの間で畏怖すべき山がそれゆえ死霊の赴く異界と観念されるに到るのは、けだし自然の成り行きであったといってよかろう。このように、日常の生活空間である里からみて山は、畏れの感情の発信源であると同時に、豊饒性を汲み入れてくれる恵みの源泉でもあったわけである。

かかる山岳信仰の聖なる原風景をバックにして、持経者らの山中入行が繰り広げられたのである。要するに修行僧の山中志向は、前述のような人との交わりを断って修行三昧に浸る時空を求める物理的要請と、豊饒を恵む聖なる世界に

与かろうとする観念的要請とが相俟って促されていった。そうして修行を深めた結果、功徳が積み上げられてゆく。その積徳の証しが往生であり、あるいは験力の発現であるという信念が、時の修行僧の間を貫いていたのであろう。してみれば、さきにあげた蓮寂仙人の例は、当時の山中修行僧のひとつの理想像をなしているといえるのではないか。なぜなら、「仏を見法を開くこと、心に自在を得たり」[16]といった験力を修得し、かつまたその力を駆使して「都率に上昇して、慈氏尊に見え」るとあるごとく、生身にて既に弥勒浄土に飛翔する超自然的な交流を体験しているからである。この話を聞いた沙門が、蓮寂の「この処に止住して仏法を修行せよ」との誘いに「随順の意を作すといへども、その性劣弱にして、その器に堪へず」と無念がるところに、蓮寂に対する憧憬の念が読み取れよう。しかもこれを「同行善友に語り伝へ、仏因を植ゑしむ」というのであるから、そうした憧憬の思いは沙門一人に係るものではなく、同行の善知識たちに共有された感情であったと理解できる。

論じてきたような山の聖性を構成する核には、山を司る神霊つまり山の地主神・鎮守神が存するとみなされてきた。したがって、修行僧の入山は山をめぐるこうした在来の神々との交渉という状況を招くことにもなる。知られるとおり我が国における神仏交渉の歴史は、両者の習合といった形で展開し、平安期には本地垂迹説により仏主神従の関係が裏打ちされるに至った。本書にもこの神仏交渉に関する話が何例か収められているが、それらはやはり仏主神従の論理を骨子に説かれている。一例が、「第一二八、紀伊国美奈倍郡の道祖神」である。

沙門道公は、天王寺の僧なり。法華の積める功は、年序尚し。常に熊野に詣でて安居を勤む。熊野より出でて、本の寺に還る間、美奈倍郷の海の辺の大きなる樹の下に宿し住れり。夜半に至る程に、騎に乗りたる人二、三十騎ありて、この樹の辺に至る。一の人ありて言はく、樹の下の翁侍ふかといふ。樹の下に答えて曰く、翁侍ふといふ。また曰く、早に罷り出でて、御共に侍ふべしといふ。翁の曰く、駄の足折れ損じて、乗り用うること能はず、云々といへり。騎に乗れる類、各々分散せり。

明旦に至りて、沙門怪び念ひ、樹の下を巡り見るに、道祖神の像あり。朽ち故くして多くの年を遥たり。男の形あ

りといへども、女の形あることなし。前に板の絵馬あり、前の足破損せり。（中略）天暁に臨む時、翁還り来りぬ。即ち持経者に語るらく、この数十の騎の乗りたるものは行疫神なり。我は道祖神なり。国の内を巡る時、必ず翁を前使となす。もし共奉せざれば、笞をもて打ち逼め、詞をもて罵詈す。（中略）道祖神、沙門に語りて云はく、今この下劣の神の形を捨てて、上品の功徳の身を得むと欲す。この身の受けたる苦びは、無量無辺なり。聖人の力に依りて、このことを成さむと欲すといふ。沙門答えて曰く、我このことにおいては、力の及ばざるところなりといふ。道祖神の云はく、この樹の下に住りて、三日三夜、法華経を誦せよ。経の威力に依りて、我が苦の身を転じて、浄妙の身を受けむといへり。(17)

仏教の普遍的世界観の中に民族文化に規定された神祇世界を昇華させる構図が看て取れよう。ここで留意すべきは、一口に神仏習合といっても、右例のような民俗神と霊山の鎮守神の類い、つまりは実類神と権化神とでは仏教側の対応が明らかに異なっている点である。従来、本地垂迹説は後者の権化神を対象とし、民俗神には適用されなかったといわれるが、そのことは仏教が社会進出する過程で民俗神を埒外に置いたことを意味するのではなく、むしろその結果かかる神を仏教世界に完全に併呑する道が開かれたとの理解も可能であろう。右の道祖神の場合も、妙法聴聞の功徳により結局「補陀落世界に往生し、観音の眷属となりて、菩薩の位」という仏教的パンテオンに、民俗神の属性を払拭する形で組み入れられてゆく。

しかるに一方、権化神に対する山の修行僧の姿勢を知る上で「第四二、陽生僧都」は示唆的である。

延暦寺の座主陽生僧都は、伊豆国酒井北条比田郷の人、姓は伊豆氏なり。少き年に京に上りて、比叡山に登り、仏法を修め習へり。而れども、天性尫弱にして、強力勇健ならず。動もすれば病悩をもて気力稍くに劣りぬ。箕面の行者ありて、能く衆生の善悪を相せり。（中略）僧都行者の語を信じて、学文を志さずして、偏に修行を宗とし、法華経を読誦して、永く無上菩薩を期せり。恒に隠居を好みて、更に衆に交はることを辞す。乃至知命の時に臨みて、竹林の別所を占めて、安養の浄刹を望みけり。乃至天台座主に任ずるも、もて喜ばず、御社に参向して、涙を

流して高声に山王を恨み申さく、数十年の間、飢寒を忍び、山に住してただ往生極楽の勤を助成して、証得菩提の縁を成就せしめむことを祈り申せり。これより以外に、現世の望なきに依りて、専らに一言一念に天台座主の職を祈り申さず。山王無興に御坐すと恨み申し給へり。[18]

叡山僧陽生は、ある行者の言に従い、衆に交わるを避け別所に居を定め、法華経読誦の行に専念したが、はからずも天台座主に任ぜられたのを喜ばず、日吉大社に詣でて恨み言を述べている。すなわち、陽生はひたすら極楽往生をめざして証得菩提の成就を祈願してきたのであって、座主になりたいと祈ったことはない、という。そのさい、祈る対象が他でもない比叡山の地主神で日吉大社の祭神に祀られた山王であった。極楽往生の悲願を鎮守神に祈っているのである。こうしてみると、神仏の仏主神従的な交渉は決して一面的に進められたのではないことがわかる。主要霊山の地主神のごとき強力な神威を有すると信じられた神々については本地垂迹の装いをとりつつも、仏教側はかえってその神威に与ろうとし、道祖神のごとき脆弱な民俗神に対しては馴化を徹底する。先述の道祖神が本来双体神なのに女神が欠け、奉納された絵馬の足が破損し、放逐すべき行疫神に屈従を強いられるといった具合に、もはや神力を失い零落したその姿は、かかる脆弱さを一層際立たせることにつながっている。そのほか、「第八一、越後国の神融法師」のように、自然神たる雷神が抵抗の姿勢をみせれば妙法の経力で征圧をはかろうとする例もみえる。[19] 結局、僧侶の側では、対する神の力の強弱や向き合い方に応じて、現実的に対処していた様子がうかがえる。

ところで右の道祖神の話は、視点を変えてながめるならば、地域社会における当時の信仰実態の一面を知る手がかりを与えてくれる。道祖神の訴える苦には、神の身にまつわる業苦という見方に留まらず、境界神たる道祖神が本来の役割機能を果たせないことへの苦悩をも含んでいるように思うのである。そうとすればこの話は、道祖神の嘆きによって地域社会の苦悩を代弁させているとも読めよう。そのさい、道祖神の方から僧侶に対して積極的に化導を請うているところに、地域社会における僧侶の行力・験力、ひいてはそれにもとづく仏教的済度に向けられた期待の高まりが暗示されているのではないか。但し、そうした願いに対し、僧侶は化導の仕方を知らないと答えている点に注意をする必要が

あろう。かえって道祖神の方がその方法を指示しているのである。このように、地域社会の側に修行僧を通して仏教の力に与ろうとする傾向がみられるものの、僧侶の目は必ずしもそちらに向けられていないといった両者の志向の齟齬が本書中に散見される。たとえば「第五五、愛太子山朝日の法秀法師」には、「盛なる年の時に迨びて、世間の望を捨て、深く世を出づることを期せり。所謂法花三昧・六根懺悔の法なり。叡山の大岳の南に、梅谷の幽間なるところを占めて、蘆を結ひて庵を為りて、妙法を修行せり。薫修山の上に遍く、名徳里の辺に満つ[20]」とある。以下、藤原道隆が法秀に帰依した云々と続き、必ずしも里の民との関連は明らかでないが、示唆を含んでいよう。畢竟するに、本書の描く山中修行僧たちは自行を第一義とし、世間を疎んじ自らの往生を期して苦修練行に専念する例が大半を占める。籠山修行で得た験力を里に下りて化他に活かすといった例は、「第四五、播州書写山の性空上人[21]」などわずかにすぎない。したがって、山中修行僧の験力とそれに対する里の民の期待とをつなぐ第三の存在が必要となる。そうした役割を果たしていたのが、諸山を巡歴・遊行する僧侶や、特定の山に参ったり一時的に安居する僧侶だったのではないか。たとえば「第五九、古き仙の霊しき洞の法空法師」では、山中に籠居する修行僧の下を訪れた漂泊の聖(ひじり)的な人物が当の僧を護法する羅刹女に欲愛を抱いたところ怒りを買い、下界に送り返されてしまった。自らの罪根を恥じ、身命を奪われなかったことを喜んだ聖は、さらに道心を深め、精進した、とある[22]。やがて修験道が発展するにつれ、山中で磨いた験力を里人の化他に活かす傾向が強まるわけだが、本書においては、このような一所不住の遊行僧や里や麓に住みつつ一時的に山へ向かう住僧を通して、山中に定住する修行僧の超越的な力能に根差した信仰実践の姿が里社会に語り伝えられるという特徴がみられる。

四　霊験と夢

本書が『験記』と銘打つ所以は、霊験を記すことを意図した書であるからに他ならない。では、その霊験が具体的に

どのような形で発現しているのだろうか。この問題をめぐって本書でとりわけ注目されるのは、夢、冥界遍歴、神霊との対話、憑霊等々の多様な超自然的交流の回路を通して霊妙なる功験がもたらされていることである。なかでも最も頻出するのが夢といえる。

本書にみる夢の記述の特筆すべき点として、夢が夢見の当人ないしは夢見の話を耳にした人々の道心・発心を引き出したり一層の精進を促す主要な契機となっていること、その背景に、夢の内容に対する文化的信憑性が当時の人びとの間に深く広く浸透していること、夢の観念がいわゆる睡眠時のそれに留まらず儀礼中の非日常的な意識の変異状態をも包含しているとみなしうること、などがあげられよう。以下、これらの点について論ずるとする。そこでまず、「第五〇、叡山西塔の法寿法師」を考察の糸口として取り上げてみたい。

沙門法寿は、延暦寺の座主暹賀僧正の弟子なり。その性は清廉にして、永く放逸を離れて、志を仏法に繋けたり。その心は正直にして、妙法を温ね習ひて、諷誦すること人に勝れたり。自行の薫習は、春秋多く積り、化他の出仮は、年月稍くに久し。就中に音巧に誦するをもて、輩の中の上首となすに足れり。若年の昔より老年に至るまで、仏種を植ゑむがために、日々に一部も更に退き闕かず。乃至、余喘の残少きことを覚え知りて、堅く道心を発し、殊に信力を凝して、深夜に経を誦するに、天暁に至りて夢みらく、我年来持せるところの法華経、飛び昇りて西方を指して行き去るとみる。夢の中に、持せしところの経を失ひたることを歎き念ふ。傍に紫衣の老僧ありて云はく、汝悔い歎くことなかれ。持せるところの法華経は、これ且く極楽に送り置くなり。汝両三月ありて、当に往生することを得べし。早速に沐浴精進して加行し、往生の前方便をなすべし、云々といへり。夢覚め已りぬ。俄に衣鉢を捨てて、弥陀の像を図し、法華経を写して、名徳の僧を請じ、開講供養す。(23)

叡山僧法寿は、余命いくばくもないことを自覚し、道心を堅固にして修行に励んだ。ある夜、経巻が西方に飛び去ってしまい、それを嘆いていたところ紫衣の老僧が汝の経巻を極楽に予め送り置いたのであるから嘆かず精進すべしと告げる夢を見た。夢から覚めた法寿は大いに意を強くして、弥陀の図を描き、法華経を書写し、名徳の僧を招いて仏法の

講義を開くなどますます修行に勤め励んだ、というのである。

また、先にも引いた「第五六、丹州の長増法師」には、次のように記されている。

常に夢の中に白象王に乗りて、深く大きなる海を渡り、険難の峰を越えて、平正なる所に到るに、勝れて妙なる伽藍あり、云云とみる。即ち夢の内に、この夢想をもて、耆年の僧に語る。僧の云はく、この夢善き相にして、妙法の力に依りて、生死の海を渡り、煩悩の山を越えて、当に浄妙の仏土に往生することを得べしといへり。夢覚めて弥信力を増して、この経を読誦せり。[24]

両話とも夢中に老僧が現れ、夢見る当人を諭したり示唆を与えたりしていることに気づこう。このように老僧が夢告をする例には、右の二例に加え、「第一九、法性寺尊勝院の供僧道乗法師」[25]「第二〇、叡山西塔の蓮坊阿闍梨」[26]「第三一、醍醐の僧恵増法師」[27]「第三六、叡山の朝禅法師」[28]「第五三、横川の永慶法師」[29]「第七八、覚念法師」[30]などがある。これらの内には、高徳の僧や仏・菩薩の化身が老僧の姿をとって登場する例が目に付く。「第五〇」の紫衣の老僧は前者の高僧を象徴していよう。「第五三」では「竜樹菩薩、宿老の形を現じて云はく」とある。「第五六」の場合、文脈から推して耆年の僧は、どのような係わりかは定かでないが普賢菩薩との関連を暗示しているように思われる。また「第七七、行範法師」には、老僧かどうかは判断しがたいものの、「夢に、神僧ありて告げて言はく」とみえる。かつて『古代人と夢』なる書を著された西郷信綱氏は、平安期の史料の描く夢に仏教が密接に投影されていることに着目し、その結果、当時の夢は往々にして神仏による教えや諭しの様相を呈していたと指摘する。[31]見たとおり、『験記』の織り成す夢の世界もかかる様相を濃厚に帯びている。確かに、夢告や夢託をする側が神仏ないしは有徳の僧であることは、夢を蒙る側にはなはだ強い説得力を持つにちがいない。

かくして夢が人々に菩提心を生ぜしめる重要な契機をなす後景には、当時の社会がそれだけ夢に対して抜き難い信頼を寄せていた様子がほのめいている。「第三六」はそれを物語る好例といえよう。関連する箇所を抜粋すれば、

自然の相人ありて、中堂の礼堂において、万人の善悪を相せり。朝禅を相して云はく、汝前生に白き馬の身を受け

き。法華の持経者、その白き馬に乗りて、一時遊行しけり。（中略）比丘、相人の所説を聞くといへども、心に信受せず。中堂に参詣して、誠心に懺悔し、一心に精進して、宿生を知らむことを祈りぬ。夢に、老いたる僧告ぐらく、相人の所説、真実にして虚しからず。[32]

叡山僧朝禅は、ある占相家から前世は白馬であったと判じられた。「中堂の礼堂において、万人の善悪を相」するほどの優れた占相家の言であっても受け入れ難いことを、夢の中でその言は正しいとする老僧のお告げを聞いてはじめて信ずるに至っている。また「第三八、石蔵の仙久法師」の条にはこう記されている。

沙門仙久は、西山石蔵寺の住僧なり。法華経を諷誦して、日夜数部を尽し、兼て法文正教を学習せり。深く道心ありて、一切に慈悲す。極楽を悕望して、弥陀を礼し念ず。住処の傍に別に草庵を建立し、法華の八曼荼羅を安置して、八香印を焼けり。人々夢に見らく、もし普賢を見むと欲せば、当に石蔵寺の仙久聖人に親近すべしとみたり。夢の告に依りて、来縁を結ばむがために尋ね到るの輩、稍くにその数あり。法華の薫修、任運に聚集して、正念にして永くこの界を去りぬ。[33]

夢告が、仙久法師に帰依したいと数多の人びとを駆り立てる大きな動因となっていることがわかろう。このように、夢告・夢託のもつ霊験性を古代社会がいかに重視してきたかの一端をわれわれは知りえたわけだが、そのさい注意すべきは、当時の人びとの夢に対する理解の仕方が、いわゆる睡眠中の幻覚体験にとどまらず、さらに別の意味合いをも含意していると目される点である。「第八七、信誓阿闍梨」に次の件りがみえる。

天下に疫病起れり。その時に闍梨幷びに父母、病を受けて辛苦し、万死一生なり。闍梨夢みらく、五色の鬼神集会して、駈り追ひて冥途に向はしむ。闍梨はこれ法華経の持経者なりといふ。免除して将て去らず。夢覚めて、闍梨の悩むところ平愈せり。即ち父母を見るに、既に死門に入れり。闍梨涙を揮ひて法華を誦して、父母の甦らむことを祈るに夢みらく、法華の第六巻、空より飛び下りぬ。[34]

右文中の二つの夢のうち、はじめの方はともかく、後者の場合は、睡眠中というよりも儀礼の最中に生起したと受け

取れなくもない。「第八〇、七巻の持経者明蓮法師」における「熊野山に詣りて、百日勤修するに、夢想に示して云はく[35]」との記述や、「第八二、多武峰の増賀上人」の「四季別に三七日の懺法を修す。夢に南岳大師・天台大師等、摩頂して告げて言はく[36]」の箇所なども、睡眠時の夢か儀礼中のそれか俄に判断しがたい。こうしてみると、本書が取り上げる夢の内容は、儀礼時に呈する非日常的な意識のトランス状態をも包含していると理解すべきかもしれない。ちなみに同じく平安期の仏教説話集のひとつである『拾遺往生伝』を例にとれば、「巻中・五」に「ここに沙門あり、慶寛と名づく。（中略）この時施無畏寺の東の頭にして、一室を構へて、常行三昧を修せり。経行の裏に、自然に夢に入る[37]」と明らかに修行中に夢の境地に入っていることが記されており、「巻下・二六」にも、「心を至して念呪したる間、仮寐の中に、遥に月輪を望めば、その中に七重の金塔を現じたり。また拳印を結びて、極楽の地を思惟するに、夢想の中に丈六の尊像を見たり[38]」とある。今は委細に論ずる用意はないが、右述のような描写が当時の説話諸集に散見される事実に鑑みれば、古代における夢観念の内容と意義を改めて検討する視座が要請されよう。

ところで、「第一二、奥州小松寺の玄海法師」に「夢みらく、左右の腋に忽ちに羽翼を生じ、西に向ひて飛び去る。千万の国を過ぎて、七宝の地に到りぬ[39]」とある。こうして極楽浄土へ往詣した玄海はやがてこの世に蘇る、という臨死体験をモチーフとした夢の例であるが、一方、かかる象徴的な死と蘇生譚ではなく、現実に同様の体験をした例もいくつか拾い出すことができる。「第八、出羽国竜華寺の妙達和尚[40]」「第二八、源尊法師[41]」「第三二、多々院の持経者法師[42]」などがそれである。これらに通じ合う特徴として注目されるのは、いずれの場合も死と蘇生の体験が極楽往生を遂げる上でのいわばプロローグとなっている点であろう。つまり、一旦死線を越え、閻王の審判・説諭を受けて道心を掻き立てられ、息を吹き返したのちに一層精進を積み、往生をめざすといったふうに展開してゆく。その意味では、黄泉からの帰還が単なる蘇生に留まらず、むしろ新生ともいうべきメタモルフォーゼの契機になっているといえよう。「第二八」において、永年法華経読誦の行に励みつつもいまだ諷詠暗誦することができないまま病死した源尊が、閻王の庁で諭されたのちに、「即ち一日夜を逕て、即ち蘇生することを得たり。重病除愈して、気力尋常なり。閻王の庁にて経を読み

しより已来、前後に通利し、悉くに皆憶持して、一部を徹誦せり[43]」と化す件りは、そうした契機を端的に示している。
また、生前に罪業を犯した僧侶が死して蛇の身を受け、有縁の人に憑依して法華経書写による功徳の施しを求める話もみられる。「第二九、定法寺の別当法師[44]」「第三七、六波羅蜜寺の定読師康仙法師[45]」などで、特に後者では善友知識の書写・供養の慈悲によって、蛇身を離れ浄土に往生することを得るという結末になっている。

五　おわりに

以上われわれは、我が国上代における仏教の社会的展開の在り様を探る手がかりとして、平安朝の代表的説話集である『法華験記』に着目してきた。いうまでもなく同書は法華経持経者の霊験記であり、僧侶たちが、何が故に験力を求め、また如何にしてそれを修めたかの具体相を満載している。われわれは第一に、修行の地としての山林・山岳の持つ意味について考察した。修行僧をして山へと向かわしめる経緯は決して一様でないが、まずもってその基盤をなすのが山に対する在来土着の聖地観であったといえよう。そして、そこでめざされたのは卓越した験力を修得・駆使する、「蓮寂仙人」のごとき神仙的修行者に他ならない。僧侶たちがこうした神仙的存在に一種憧憬の念を寄せていたことを、本書は教えているのである。
この書の描く修行僧は持経者であり、したがって修行の核に法華経を据えているわけだが、とりわけ読誦行を重んじ、しかも能う限り多くの回数を読み込む。本文で触れたように、生涯数万部の読経をめざした例も少なくないし、数十万部というケースもみられる。それゆえ、「寂寞無人声」なる深山は、うってつけの環境であったともいえる。かくて読誦行を最重視してはいるが、しかし、行じ方はこれに留まらない。小論では扱わなかったけれど、他に書写、聴聞の方法もあり、さらには法華懺法を行じる例も認められた。この聴聞も功徳を積む道であるとの観念が、諷誦という読経法への要請を促したと推測される。

本書にみる僧侶の修行の大半は、自行的性格を顕著に呈している。このように自らの精進のため生涯にわたって苦修練行を続けようとする意志を支えていたものが、まさに浄土往生へのひたむきな願いであった。しかるに本書のねらいは、かかる修行僧の修行それ自体の記述に終始するのではなく、むしろその行状を通して里の僧俗の道心を如何に啓発・深化せしめるかにあるというべきだろう。いわば自行僧の相対化に主眼が置かれている。そのさい、山の修行僧が里へ下り、自行で得た験力を化他に活かすといった例は稀である。のちに修験道の体系化が進むにつれて、山と里の往還がより活発になってゆく過程で積極的に化他を志向する例も増えていったとみられるが、本書では、そうした山中籠居の修行僧と里人の間を遊行僧など山―里を行き来する僧侶が取り結ぶ構図が目に付いた。

本書の載せる霊験記のかなりの部分が夢を伴っている。それもおおむね、夢告・霊夢などと呼ばれる内容で、夢が神仏との交流回路の役割を果たしているのが知られる。加えて夢が、いわゆる睡眠中の体験はもとより、儀礼の最中に入るトランス状態をも包含する広範な現象として理解されているようにみえる。ただし、このような儀礼的体験が修行によって得られた行力を前提としているのかどうかは、説話の記述からは定かでない。いずれにせよ、夢によって示された神仏の諭しが、夢見る当人に道心を生ぜしめる重要な契機となっているのである。

霊験現象を媒介するものとして、夢の他に、臨死体験とも称すべき冥界遍歴、憑霊、あるいは修行僧を護法する諸天善神・眷属の働きなどさまざまな様態が見出せる。かくてこの時代、験力信仰も浄土信仰も、神仏・他界とのこうした多様な交流回路を通して展開されていたと理解できる。畢竟するに本書は、かかる呪的世界観に囲繞されつつ仏教と社会との接点が結ばれていった上代の時代的相貌を知る上で、かつまた持経者を中心とする法華経信仰と修験道との相互交渉の歴史の初期的段階を把握する上で、きわめて重要な手がかりを提供するものといってよかろう。

(1)　堀一郎『古代文化と仏教』(『堀一郎著作集』第一巻)、未来社、一九七七年、三八一頁。
(2)　同右。

（3）井上光貞・大曽根章介『往生伝・法華験記』（『日本思想大系新装版・続日本仏教の思想』1）、岩波書店、一九九五年、四四頁。
（4）以下における『法華験記』の引用・考察は、右書を典拠としている。
（5）『往生伝・法華験記』七二四—七二六頁。
（6）速水侑『地蔵信仰』、塙書房、一九七五年、九〇頁。
（7）『往生伝・法華験記』七六—七七頁。
（8）同右、八四頁。
（9）同右、一二三頁。
（10）高木豊『平安時代法華仏教史研究』（平楽寺書店、一九七三年）の第七章「持経者の宗教活動」を参照。氏はそこで持経者の信仰的特徴のひとつに〝数量的信仰と苦行〟ということをあげ、経の多読は法華経帰依を人間の能力の究極において示そうとする苦行的精神の裏付けであり、そうした苦行実践が山林修行を通して発揮され、験力の獲得につながったとする。しかし、やがて持経者の苦行性は後退し、数量的信仰は否定化の方向をたどるとしている。
（11）『往生伝・法華験記』七九頁。
（12）同右、八三—八四頁。
（13）同右、八四頁。
（14）田中卓『出雲国風土記の研究』（『田中卓著作集』第八巻）、国書刊行会、一九八八年、一四九頁。なお本書には、『出雲国風土記』の真偽をめぐる諸説が提示されており、また、真書説をとる著者の見解が示されている。
（15）堀一郎「日本に於ける山岳信仰の原初形態」（和歌森太郎編著『山岳宗教の成立と展開』）名著出版、一九七五年、七三—七七頁。
（16）『往生伝・法華験記』七七頁。
（17）同右、二一五—二一六頁。
（18）同右、一〇五—一〇六頁。
（19）同右、一五四—一五六頁。
（20）同右、一二二頁。
（21）同右、一〇九—一一一頁。

(22) 同右、一二六—一二八頁。
(23) 同右、一一七—一一八頁。
(24) 同右、一二三頁。
(25) 同右、七七—七八頁。
(26) 同右、七九頁。
(27) 同右、九〇—九一頁。
(28) 同右、九六—九八頁。
(29) 同右、一二〇—一二一頁。
(30) 同右、一四七—一四八頁。
(31) 西郷信綱『古代人と夢』、平凡社。一九七二年、二二一頁。本書によれば、平安時代になると、仏教と関連して語られる夢のお告げが圧倒的に多くなるという。同書四七頁を参照。
(32) 『往生伝・法華験記』九六頁。
(33) 同右、九八頁。
(34) 同右、一六七—一六八頁。
(35) 同右、一四九頁。
(36) 同右、一五八頁。
(37) 同右、三二八頁。
(38) 同右、三八三頁。
(39) 同右、六九頁。
(40) 同右、六三頁。
(41) 同右、八六—八七頁。
(42) 同右、九一—九二頁。
(43) 同右、八七頁。
(44) 同右、八七—八九頁。
(45) 同右、九七—九八頁。

民俗仏教よりみた禅宗

渡部　正英

一　はじめに

㈠　渚のようなもの、民俗宗教

この試みは、一見、何の役にも立たない陸でも海でもないと思われていた干潟が、埋めて陸地にしようとしたとき不具合が生じた。そこを日常とする貝や小魚などの生き物だけでなく、渡り鳥のように、当座の当てにしている生き物も生命を維持する場所を失い、さらには、渚とは関係ないと思われていた、沖の貝や魚がいなくなると言う事が起こり、役に立たないと思われていた干潟が、実は食物連鎖の生命の循環に必要な世界を作っていたことが埋めてから解ったのである。観察不足であったとしかいいようがない。こうした事は、九州の諫早湾の渚を閉じた時に世間にクローズアップした。渚のたとえは、陸地とも水中とも区別の付かない、水が寄せては返し、どちらともつかないところ、判別できない混沌とした場所を考えなおすきっかけになった。これはこと宗教の中で民俗宗教に当てはまるのではないだろうか。

此岸と彼岸の二辺を問題にするのが仏教であるとするなら、その中間に存在する流動的な事実を捕える作業がここで必要になる。両極を批判し論じて、本来ある姿を浮き彫りにする仏教がある一方、現在進行形の仏教の中に把握できないものを知るという事を、民俗宗教の中に位置付けたのである。

(二)「民俗仏教とは何か」

民俗仏教の説明をする前に、民俗宗教の大枠をここでつかんでみたい。それは明治以後に始められた研究分野で民間信仰の研究に始まる。この民間信仰は地域の自然崇拝が行事化したときに現れる。その自然崇拝の内容は伝承、説話などで伝えられるが、民間信仰をそうした立場でとらえるほかに、自然崇拝に仏教などの成立宗教が混淆、習合して民俗化したものとしての研究もあり、多岐に分かれる為、捕らえにくい存在である。

昭和四五年頃、それまで民間信仰として用いられてきたのを、堀一郎が民俗宗教にかえて用いてから語句としては一般化したといわれる。ゆえに民俗宗教は民間信仰と同義に扱われることが多い。

民間信仰が「自然宗教的、すなわち特定の教祖を持たず、非啓示的で、教理上の体系化が行われず、教団的にも不完全にしか組織されていない、古代的、非成立宗教的な呪術宗教の残留、継承の信仰現象群をさし、しかも、他面、成立宗教とも種々の面でかかわり合う、混融複合的なものをさす」[1]であると堀一郎が規定しているのに対して、民俗宗教は確かに表現的には民間信仰と同義とされる事もあるが、桜井徳太郎がいうように民俗宗教は「いわゆる〔高等宗教〕形成の根であり欠くことのできない栄養素となり、それが成熟するためのエネルギー源であることが再認識されるようになった」[2]と宗教現象や機能領域に光をあてて、むしろ内在する宗教として形に現れないエネルギーに注目しているというとらえ方が現れ、さらに、島薗進がいうように「民間信仰的な基盤を濃厚に保持しながら、救済宗教の持続的な影響によって、救済宗教的な教義、活動、組織のある程度の浸透が見られる信仰体系で、宗教センター、民間宗教家、小地域の同信者集団の三項のゆるやかなつながりから成るもの」[3]とする考え方も現れてくる。その後、島薗は民俗宗教と

民間信仰が同義に扱われるので「習合宗教」の語にかえるとまでいってその違いを明確にしようとしている。この辺の事は宮家準の『宗教民俗学』に詳しい。[4]

民俗仏教について話を進めて見たい。この語句はいまだ定着した使い方はされていないが、民間信仰との関係で民俗宗教をとらえようとするとき、仏教との習合関係をいうときに必要になる語句である。

民間信仰における研究で、早くから成立宗教である仏教との習合形態に注目していたのは姉崎正治である。[5]姉崎は「民間信仰」の語を初めて使用し、自然崇拝に仏教などが混淆して民俗化していったとし、仏教の中では、天台宗、真言宗、修験道、曹洞宗が、民間信仰に包括されていったことを述べている。

さらに堀一郎は『我が国民間信仰史の研究』(一)の中で、「民間仏教」という語を用いて、民間信仰と仏教の関わりをのべ、その中で『日本霊異記』などを引いて、特に仏教側の視点を加えて、隠された民間信仰の根を掘り起こす一つになればといって、民間仏教というもう一つの枠を設定している。これは仏教の中の民俗宗教的な要素を抽出する事を目的にし、民間信仰と民間仏教が対比される研究対象であることをいっている。堀がやがて民俗宗教の語を使用する以前の過渡期的語句といえる。[6]

こうした民間信仰と民俗宗教の対比は、それまでの同義であつかっていた考え方から一歩前進したものといわねばなるまい。さらには仏教や神道といった各成立宗教との関係を述べる分野の研究が必要であることが言われるようになって民俗仏教の存在が認められたのである。

中でも、民俗宗教的な立場を無視したこれまでの仏教教理学の研究者に鋭い批判を浴びせた、鎌田茂雄のいう、中国の生きた宗教を考える場合、仏教とか道教にわけるだけでは、寺廟の宗教儀礼の意味が見えてこないという論述を評価した渡辺欣雄の漢民族の宗教を儒、仏、道の三教の合一とか混淆(シンクレティズム)と捉える研究視点の批判を受けて、佐々木宏幹は、さらに日本の事情に照らし合わせても同じことが言えるとのべ、民衆の宗教的現実では仏教もアニミズムも区別が付かないと見る視座の「ある姿」に、寺院や僧侶の存在と活動を通じて開示される一宗の仏教教理・思

想の視座の「あるべき姿」を付加する試みが必要になってきていると述べている。[7] そのことは、「あるべき姿」の仏教教理で、「ある姿」の民間信仰的な事例を、仏教でないから切り離してしまっていいのだろうかと言うことになる。民俗宗教の研究はそうした宗教の生きた現実の狭間をどの様に取り扱って行くかであろう。表に出てこない「あるべき姿」と「ある姿」の習合した姿がそこにはあるように思う。それこそが、ここで扱う仏教の生きた姿を浮き彫りにする手立てであり、私は「民俗仏教」[8]の語を用いて仏教、特に禅宗の曹洞宗にスポットをあててその立場を探ってみたい。

二　日本仏教の中の民俗仏教と禅宗の位置

(一)　奈良時代の禅宗はあったのか

わが国の禅宗成立を考えるとき、鎌倉仏教をその初めとする考え方が一般的である。それは栄西（一一四一―一二一五）や道元（一二〇〇―一二五三）によって、臨済宗、曹洞宗の成立がなった時代であると言う事から、そう言われるのであろう。しかし、歴史的に見たとき、唐突に鎌倉時代に禅宗が起こったのではなく、禅宗が成立する下地が奈良時代、平安時代にすでにあると言われる。その研究が進んできている。[9]

ところで、禅宗史の中で禅宗の成立を研究する事は、僧団史、教団史の研究から始める事であり、その中には民間信仰を含めて民俗宗教的な研究を組み入れると言う事はあまりなされていない。つまり修行者で僧侶である出家の立場からの歴史が中心で、信者の信仰を含めて在家側の視点はこの中に入らない事は当然の事としてとりあつかわれる。その信仰の視点を加えて、ここでは述べてみたい。

奈良時代の禅の痕跡は、元興寺に禅院が建てられた事から始まる。元興寺は高麗僧慧観が三論を初伝した学問寺である。『続日本紀』によれば、「於元興寺東南隅別建禅院而住焉、于時天下行業之徒、従和尚学禅焉（元興寺の東南の隅に、

別に禅院を建てて住めり。時に天下の行業の徒、和尚に従い禅を学びぬ）」また「経論深妙、不能究竟。不如学禅流伝東土。和尚奉教、始習禅定（経論は深妙にして、究竟すること能はず。如かじ、禅を学びて東土に流伝せしむるには）」とあるように、中国で玄奘（六〇二―六六四）に法相を学んだ道昭（六二九―七〇〇）は隆化寺の慧満に禅をも学び、元興寺の東南に禅院を立てて住んだと伝えられる。そこに行業の徒が禅を学びに集まってきたと伝えている。そこには学問を志す修行者とは異なる、「行業」つまり実践修行、行法を実践する修行者たちが集まって、禅の修行実践方法を学んだと考えられる。坐禅を行い禅定の実践が行われていたようである（『続日本紀』文武天皇四年（七〇〇）三月己未条）。当時の主流であった、学問仏教を学ぶ修行者に対して、行業の徒はもっぱら行為としての修行を重視した修行者と考えられる。故に、道昭が建てた禅院は、当時としては特異な禅の実践道場として機能していたことになる。また「乃山背国宇治橋、和尚之創造者也（乃ち山背国宇治橋は、和尚の創造りしものなり）」と、宇治に橋を架ける様な社会事業も行っていたようである。

行業の徒を引き寄せるほどの魅力のある禅とは一体どの様なものなのであろうか。道昭が玄奘に学んだ頃の唐代の禅宗は五祖弘忍（六〇一―六七四）の時代である。禅法は四祖道信（五八〇―六五一）と弘忍の時、東山法門と称され確立していたと言われる。道場は山中にあり、山中で一人坐禅する形式であったようである。『楞伽師資記』[10]の道信の章には「若初学坐禅時、於一静処、直観身心（若し初学にして坐禅せし時は、一の静処に於て、直に身心を観ぜよ）」と言い、また「初学坐禅看心、独坐一処、先端身正坐（初学にして坐禅看心せしものは、独り一処に坐し、先ず身を端して正坐し）」と言って、静かな所で独りで坐禅する方法であったと言える。弘忍の章では、「澄後坐時、状若曠野沢中、迥処独一高山、山上露地坐、四顧遠看、無有辺畔。坐時、満世界寛放身心、住仏境界（澄後に坐する時、その状は曠野沢中に迥かに独一の高山に処り、山上の露地に坐して、四顧して遠く看るに、辺畔有ること無きが若くならん。坐する時は、満世界に寛やかに身心を放ち、仏境界に住せよ）」と、証後の坐禅は広い野原の独立峰の山頂に坐っているような状態にして身心をのびやかにし、仏の境地になりきれと言っている。中国の道信や弘忍の元に集まった人々は師弟関係を結び一所に止まり僧

団を形成することになるが、これらの事を学んで日本に帰った道昭の元に集まった行業の徒と言われる人々は僧団を形成した形跡が見られない。行業の徒とはどのような人々なのだろうか。山上とか独りで坐すという実践方法ができると言うことを考えるとしたならば、集まってきた人々は民俗宗教の担い手である山岳修行者、山林修行者、山伏（臥）と言うことになる。行業の徒が山中で独り修行する形を取るならば、道昭の伝えた禅は、禅院で集団で修行し僧団と成り、やがて禅宗と成るような形は取らない事はこの時点で定まったと言える。そうした修行者に禅の教えは伝播して行ったものと考えられる。

㈡『日本霊異記』の「禅師」と民俗仏教

禅の何かを習得するべき行業の徒は、奈良時代にどの様な立場にあったのであろうか。奈良時代の様子を扱った『日本霊異記』と言う最も古い仏教説話集がある。そこに「禅師」の語がみえる。その禅師こそが、行業の徒と考えられる。(11) 禅師の語は『日本霊異記』(12) のなかの十七箇所の縁にみえる。禅師は『日本霊異記』では、山林修行者で呪力を身につけた治病の看病禅師として描かれている。「法器山寺に住み」（上26縁）「吉野山に入りて法を修して」（上31縁）「吉野の金の峰に入り、樹下を経行して佛道を求む」（中26縁）「山に居らむと欲ふ」（下1縁）「泊瀬の上の山寺に登り、十一面観音菩薩に参ゐ向く」（下3縁）「吉野山に一つの山寺有り」（下6縁）「彼の山（石鎚山）に浄行の禪師ありて修行す」（下39縁）とあるように吉野山をはじめ山中もしくは山寺などに住して、浄行の禅師と呼ばれるような修行を行っていたようである。病人が出たりすると、「禪師を勧請して看病せしむるに」（下2縁）「禪師・優婆塞を請け召して、呪護せ令むるに」（下36縁）と言うように禅師を勧請して行事などをもって看病させている。それは呪術的な祈願行事を想定していたものであったと言える。「方広経に依る」（上8縁）「其の夜礼経已に訖はりて」（上10縁）「観音品の初めの段を誦し竟はれば」（上15縁）と言うように祈願行事は経典を読誦するものもあるが、呪護する行事が望みであったと考えられる。

その行事とは、禅師と優婆塞たちを集めて行うものであったようである。その様子が具体的であるのが下巻の三十六縁である。

一の禪師有り、誓願を發して言はく「凡そ佛法に憑りて、修行する大意は、他の活ける命を救ふにあり。今我が壽を、病者の代身に施さむ。佛法實に有らば、病人の命活きよ」といひて、命を棄てて瞻み不。(下36縁)

と、禅師が誓願文を立てて唱える。修行してきたのは病人を助ける為である。命を懸けて病人を治すと言うものである。その具体的な行動は、次のようになる。

手の於に爝を置き、香を焼きて、行道し、陀羅尼を讀みて、忽に走り轉ぶ。(下36縁)

禅師は手の上に赤々とした火を置き、その上で香を焚いて、仏前を行道し、陀羅尼を読みあげて、突然に走り出して倒れたと述べている。実に生々しい場面である。宗教的職能者である呪術者の状況を表現している。禅師とはこうした能力者である。その禅師によって病人である家依に死者である父の永手の霊が憑依して話しだしたのが次の内容である。

病者託ひて言はく「我は永手なり。我、法花寺の幢を仆さ令め、後に西大寺の八角の塔を四角に成し、七層を五層に減じき。此の罪に由りて、我を閻羅王の闕に召し、火の柱を抱か令めて、挫釘を我が手の於に打ち立てて、問ひ打ち拍つ。今閻羅王の宮の内に煙満つ。王問ひたまはく『何ぞの煙ぞ』といふ。答へて曰はく『永手が子家依、病を受けて痛み、呪する禪師、手の於に香を燒く、彼の煙なり』といふ。即ち閻羅王、我を免し擯ひ返し貺ふ。然れども我が體滅びて、寄宿る所無きが故に、道中に漂ふ」といふ。(下36縁)

まず自分が永手であると身分を明かし、罪に因って閻魔王の元にいる事を言う。罪は幢を倒したり、八角の塔を四角にし、七層の塔を五層に減らした事によるもので、火の柱を抱かされ、曲がった釘を手に打ち込むと言う責めを受けている。今、王の宮殿に煙が立ち込めている。何の煙かと言うので、家依の病気を治す為に、禅師が呪力で手の上で香を焚いている煙であると答えた。禅師の呪護を知って閻魔王は我を許して帰したが、もう体が失われてこの世にないので漂っていると家依の口を借りて話しているのである。

ここに挙げたのは、人々の願いを受けて、祈願行事を行っていた禅師たちの様子である。病人を抱え八方手を尽くした依頼者が、看病禅師に依頼したのは、呪術的な方法をもって治病する禅師の能力を理解して頼りにしたからである。看病禅師と呼ばれる僧の中にはこうした呪験力で治病する能力をもった宗教的職能者が含まれていたのである。

ここで禅師と呼ばれる僧たちの示した行動は、禅院を建てて指導した道昭の思いとはかけ離れた世界を表現しているように思われる。

奈良時代の「禅師」についての研究者は次のようにいっている。「禅師は持戒持呪の修行に従事して、僧としての資質を高めるとともに、弘法看病などの属性を宗教的に体現した僧である」[13]といい、持戒についても熱心であるが、市井での宗教的体現にはもっと熱心であったと認識し、「禅師という呼称は、山林修行という行業と機能をもった呪験力を重視した、民間から与えられた冠称であり、事実、奈良時代の多くの禅師は、山林修行した経験を持っていた」[14]と行業は呪験力を目的にした語で、山林修行をする禅師には、民間から禅師と冠称されるくらい禅師が本来の目的を離れて、一般化していたと言う事を物語っているのである。『『日本霊異記』に見られるこのような看病禅師の存在は、その後の日本仏教の伝統の中に窺うことができる」[15]というように、以後ながく庶民の生活習慣の中に看病禅師の語と治病という機能が組み込まれて行く事になるのである。

禅師と共に呪験力の人とされた優婆塞は、もともと在家仏教信者である。優婆塞の立場は、『日本霊異記』上巻二八縁では役小角を登場させて説明している。

吾が聖朝の人道昭法師、勅を奉りて、法を求めて大唐に往く。法師、五百の虎の請を受けて、新羅に至り、其の山中に有りて法花經を講ず。時に虎衆の中に人有り、倭語を以て問を擧げたり。法師問ふ「誰そ」といふ。答ふらく「役の優婆塞」といふ。法師思へらく、我が国の聖人なりとおもひ、高座より下りて求むるに無し。彼の一語主の大神は、役の行者に呪縛せられて、今の世に至りて解脱せ不。（上28縁）

元興寺に禅院を建てた道昭との縁を述べている役小角は「優婆塞」「聖人」「行者」と呼ばれているが、これらは当時の庶民が呼び慣わしていた、民間にある宗教的職能者にも当てはまる敬称であろう。役小角はやがて修験道の開祖として仰がれる人物である。庶民は金峰山、葛城山、富士山などで山林修行をしてたことから呪験力を身に付けたと信じ、役小角に様々な敬称をつけて呼ぶことになる。役小角と道昭の接触の話は、法華経を講ずる学僧である法師が、禅院を開いたことと、山林修行者を象徴的に結び付けるものである。役小角の他に行基（六六八—七四九）についても『日本霊異記』は当時の関心を受けて、その中巻二九縁に「聖人の明眼」といい「是れ化身の聖なり。隠身の聖なり」と「聖人」「聖」について仏の再来として取り上げている。「聖人」「ヒジリ」「行者」はやがて庶民の生活に日常的に登場する宗教的職能者に対する呼称になって定着していくのであるが、奈良時代にその痕跡はあったといえる。「禅師」の語はそうした理解の上にのって伝えられる民俗仏教の象徴的存在である。

㈢　最澄の民俗仏教を見る眼

「禅師」は平安時代に入ると「内供奉十禅師」と呼ばれる宮中の制度となり、律令国家に組み込まれて行くが、その十禅師の列に天台宗を開いた最澄（七六七—八二二）の名がある。最澄は、延暦十六年（七九七）に内供奉十禅師に任ぜられたが、十九歳から十二年間比叡山の山中で籠山している。法華経、般若経などを読誦する山林修行で奈良時代の伝統に則ったものとされる。この行業は最澄の僧としての立場を決めていくことになる。山林修行を始めた頃の最澄は、大安寺に禅院を建てた唐僧道璿（七〇二—七六〇）、その道璿に戒律と北宗禅を学んだ三論宗の行表（七二二—七九七）の学風を受けている。その後、延暦二三（八〇四）に入唐し、天台山修禅寺の道邃、仏隴寺の行満に天台法華宗の付法と天台円教菩薩戒の伝授をうけ、泰岳霊厳山寺で順暁より密教を学び、さらに天台山禅林寺の脩然から牛頭禅を伝えて、円密戒禅の四宗を内包させる天台宗としてその基礎を築いていったのである。[16] 天台宗の円密禅戒の内包は、最澄が各宗の法脈を受ける事で、それぞれの可能性を得て、一つの宗派の立場では不安定要素となることでも、兼宗はその欠を補

うという長所を利用したものであろう。このことは、道昭の法相宗と禅宗、行表の三論宗と北宗禅と言うように二宗以上の兼宗をもって臨もうとした例を最澄は学んでいる。

何でそのような事をしなければならないのか。禅師の名称は内供奉十禅師を例にしても宮中行事を行う、公の立場を確保したものになっている。しかし、機能的には民俗宗教的分野の中にある。自らも比叡山の山林修行者であった最澄にとっては、禅師に代表される行業の分野である山林修行と呪験力の能力と、市井の庶民が禅師を自信に満ちて評価する姿から、庶民信仰の流れを知り、さらに日本仏教の新宗派確立のための可能性の道筋をそこに見出した事は想像できる。天台宗の四宗内包の理念は禅師に代表される機能の活用の土台となり、防波堤となるものである。最澄の積極的な展望のある取り組み無しには天台宗は成り立たなかったであろう。

従来言われてきた最澄が禅師のそれを止揚し、克服する意義を持った時に脱皮がはかれたとする考え方をここで次のように否定せねばならない。禅師の語やその機能は、止揚したり、克服したり、高い理念に持ち上げ一宗の中に組み入れるものではない。民俗宗教の一つの現象と理解しなければならない。この事は禅師の語や、禅師と評価される機能、禅師と呼ばれる宗教的職能者の力に、成立宗教の側から民俗宗教の機能に直接働きかけて変えられるものではない。しかし、矛盾するようであるが、絶えず禅師の機能と働きにあたる民俗宗教の活動主体である庶民信仰の方に向かって訴えていなければならない。流れを変えるまで宗教的行動を続けていかなければならない。そうした事を最澄は理解しているように見える。その民俗宗教が仏教に深く関わる分野は「民俗仏教」と言える。「禅師」は自然宗教である民間信仰と接触する民俗仏教の分野に属する語として使用されているのである。最澄が天台法華宗年分度者に止観業と遮那業のコースを設定し、十二年間、業に随って山中に住せよといい、修行が完成したら、やがて池を修し、橋を造り、船を造り、樹を植え、井戸を掘りて国を利し人を利するのに能力を用いよといっているのは[17]、民俗仏教に対する行業を表現し、庶民信仰の枠に天台宗の信仰をアピールしたものであろう。民俗仏教の流れを知る最澄の考えの中に、禅宗など、新しい宗派の発生する土壌になる存在があると想像する事はなかったといえる。しかし、天台宗のこうした動きは、次

の時代に浄土宗、禅宗といった新しい宗派が誕生するきっかけを内在したことは、歴史の流れである。それが民俗宗教の特徴でもある。

(四) 禅師から禅宗への時代の民俗仏教

鎌倉新仏教の祖師達は、最澄の意図した円、禅、戒、密の四宗内包の理念が実行されて、学と行の分離兼修と、その彼方に民俗仏教を視点にいれた庶民信仰を見すえた理念がみえ隠れしていることを理解したといえる。それは単に我々が「学」と「行」、さらには「信」の関係であるといって処理するほど単純なものではない。そこには見過ごしてしまったといって済まされない修行と信仰の接点という語られないものがあり、祖師達の理解はそこにあるといえる。その祖師の一人、天台宗恵心院の源信（九四二―一〇一七）は『往生要集』をもって浄土世界を表現した。その後、法然坊源空（一一三三―一二一二）は阿弥陀仏の救いを求める専修念仏を説いて天台宗を離れていったのは、庶民の信仰との接点を求めての模索に他ならない。同様の道を親鸞（一一七三―一二六二）など、歩む者が後に続いてその道がここに開かれた。その辺の研究は進んでいるがここでは取り上げない。

禅宗はどうであろうか。実は最澄の意図した目的を最も表現できたのはこの禅宗の人々であっただろうと考える。最澄が山林修行で念頭にあったのは当時の庶民のいう禅師の存在であっただろう。一人の修行者がやがて能力を期待されて禅師と呼ばれるその姿である。最澄の『山家学生式』などは、一人の修行者を育てる目的と社会で機能して行く社会性を感じさせている。

その禅師の語には平安時代の頃は二つの意味がすでにできていた。宮中に奉仕する内供奉十禅師と、一般の庶民が考える看病禅師とである。どちらも山林修行による行と呪術的な能力を得て禅師と呼ばれるようになって信頼を得て認められている。内供奉十禅師は宮中と寺院の中で祈禱行事を行う事で機能し、やがて比叡山などに造られた十禅師権現の祠のように神格化していった。また禅師と呼ばれて、看病禅師のように庶民信仰の世界では呪験力で治病する個人的な

要求をうける禅師から、さらには行基のように聖集団を組織し、共同作業を行って、道路を造ったり、橋を架けたり、池を造ったり、井戸を掘ったりという社会事業を行う集団まで禅師としてその能力を期待されていた。

行基に代表される聖は土木工事など社会的な事業をする時、勧進聖の集団となって行うとされるように見られている。五来重がいうように、「聖は庶民宗教家であり、庶民そのものである。したがって庶民は一人一人では無力であるが、集団をなせば歴史をうごかす大きな力であるように、聖もこのんで集団をつくって、大きな作善をしようとする」と、聖の集団性をいっているが、さらに、「このように聖集団の特色として、かならずその中心に偶像的・教祖的存在がある。（中略）これは聖が無力・無理論であるので、偶像的存在とその理論で、みずからを正当化し、権威づけようとするところからでたものである[18]」と、集団性の中には同信団体の組織化、もしくは教団になりうる集団化の可能性をもっている。禅師や聖の多くは私度僧といわれる公の組織に加わらない民間僧か、優婆塞、沙弥のようなそれに準じた信者の立場の人々が出発点である。行基が『日本霊異記』で聖と呼ばれたように、種々雑多なそれら宗教的職能者たちは聖といわれ集団化して社会的事業にまで力を発揮していった。庶民信仰の中では禅師と聖は習合して社会的に容認されその立場がみとめられていたといえる。

禅宗の祖師は、禅師、聖を擁した庶民信仰の活動力を認識し、その行動の制御と連携を念頭に置きながら、禅宗という独立した集団の宗派を形成するのを模索していったと考えられる。だから最澄の構想した山林修行者という個人の修行形態から祖師を完成させて輩出する天台宗の基礎を成立させた理念を、さらに個人の修行から集団修行の僧団の修行と組織化の構想に発展させていった。ゆえに教団成立の糸口は最澄の教えを身近に習得できた事から、庶民信仰の世界の禅師まで遡ることになる。また禅師と聖の関係、庶民信仰との関係は禅宗成立とその後の継続を考えるとき、別の意味で見過ごせない事である。

鎌倉初期に活躍した禅宗の祖師、明庵栄西（一一四一—一二一五）・大日房能忍（?—一一九四?）の二人の立場は大いに考えさせられる。

明庵栄西は比叡山に登り受戒しているが、伯耆の大山で山林修行に入り、天台密教を修している。入宋して天台山に登り、阿育王山に登って天台と禅を修めている。このときたまたま中国にいた浄土宗の俊乗坊重源（一一二一―一二〇六）と行動を共にして帰国している。この縁は日本に帰ってからも続く。重源が東大寺勧進職に任ぜられ勧進聖人であった後を受けて、建永元年（一二〇六）東大寺の勧進聖人となっている。こうした事から栄西の元には勧進聖の集団が存在したことを想像する事ができる。その聖の集団の存在は、後に栄西が立宗のときの問題点となると考えられる。栄西が禅の活動にはいると、筑前筥崎の良弁は天台僧徒を誘い、圧力をかけた。朝廷は建久五年（一一九四）七月五日に栄西の行動を停止させていると『百錬抄』にある。そのときの栄西の弁明は、我が国の禅は最澄に始まっているので、禅が非ならば最澄も非となり、天台の教学は成り立たなくなってしまうと論じたとされる。栄西の立宗にあたっての行動は、建仁寺を開きながらも、天台宗との関係を保ち、最澄の開宗の目的の中で、禅、密教などの行を重視し、それに付随した庶民の活動的な信仰の世界に訴えかけるものを用意する事であったと理解できる。ゆえに立宗の独立は保たれたといえる。

大日房能忍は、その伝記に不明な点の多い人物である。ここにきて『成等正覚論』が、日本達磨宗のものであると、石井修道の手によって証明された[19]。関係する文献が存することから小規模ながらも独自の僧団を組織していたと考えられる。能忍は始め天台教学を修め、その中で特に禅に興味をもち独学で習得して、摂津の水田に三宝寺をひらき、禅を主唱している。嗣承のない無師独悟であったことを世間から非難され弟子の練中、勝辨を宋につかわし、拙菴徳光（一一二一―一二〇三）から印可証明を得たという経歴を持っている。だが活動半ばにして能忍はこの世を去ったと伝えられる。その弟子は各地で活躍していたようである。仏地覚晏は東山覚晏といわれるように京都の東山に居て、やがて奈良の多武峰に移っている。そこには別所聖のいる場所が存在しているとされる。懐鑑は東山で覚晏に血脈を受けていて、やがて越前の波著寺にあって台密を修している。孤雲懐奘（一一九八―一二八〇）は天台で菩薩戒を受けながら、東山の覚晏に参じ、建仁寺にいた道元に参じるなど、弟子の行動はかなり自由であったといえる。自由な立場は別所聖の集

団にいたからという論述があるが[20]、覚晏の弟子たち、懐鑑、懐奘、義介、義演、義準、義運、義尹らは別所を本拠に聖の行をする集団の中で、特に禅に関心を持った人達で、いわば庶民のいう禅師というべき人達と同一視された人々であろう。能忍の禅には庶民信仰との間を取って明確に線を引くものが何もなかったと言える。聖の行動にのった集団と非難された時、反論はできなかっただろう。無師独悟の追及に於ける狼狽はそうした事を含んでいるといえる。

建久五年（一一九四）年七月五日の条の『百錬抄』に次のように載る。「入唐上人栄西、在京上人能忍等、令建立達磨宗之由風聞[21]」とあるように栄西と能忍は同列に共に達磨宗を唱えていると風聞は伝えている。この達磨宗は固有名詞ではない。禅宗という意味に置き換えられるものである。だから能忍の宗派を日本達磨宗として認めているのは後の研究者が便宜上の呼称として用いたものであろう。栄西と能忍が庶民には共に禅を行う達磨宗の開宗の祖師と映ったということが伝えられただけである。

また栄西に禅を学んだとされる華厳宗の明恵（一一七三―一二三二）の『栂尾明恵上人伝記』（巻下）に「建仁寺の開山千光法師、大唐国より帰朝して、達磨宗を悟り究めて此の国に弘め給ふ由聞えけり[22]」と栄西が達磨宗を究めたと伝えている。『百錬抄』と同様に、禅宗と置き換えられる意味合いのものといえる。こうした事から達磨宗は特定の宗派のことではなく禅宗一般のことと理解するべきものである。だが広く世間に立宗する達磨宗としての条件が整っていると理解できる。

この事は栄西と能忍がそれぞれ中心になって活動している僧団は、庶民の見る世間からは、特定の教団として、一般に言われる達磨宗として認めねばならないられない状況にあるが、聖といわれる集団の中で僧団を結成し、その中で禅を行ずる二人が教祖的で中心的立場となり僧団を率いている単に聖の集団なのか、仏教宗派なのかを決め兼ねる立宗の様子である。故に天台宗などの既成の成立宗教からは、庶民を巻き込んだ開宗で、天台宗の立場を害する僧団とその祖師と見なされ栄西は停止の憂き目にあっているのである。

文永九年（一二七二）日蓮（一二二二―一二八二）が『開目抄』の中で「建仁年中に、法然・大日の二人出来して、念

仏宗・禅宗を興行す」[23]。この時代には、達磨宗とは言わず「禅宗」である。庶民信仰での評判は浄土宗の法然と能忍は肩を並べる共に人気のある祖師であった。達磨宗でなく禅宗となったのは、時代が経過して、このとき禅宗という呼称が定着していたことを物語っている。その禅宗は庶民の間で、坐禅の宗派と言う意味の坐禅宗から坐がとれた「禅宗」の表現であったようである。日蓮は浄土、禅の活動をする二人に関心を持ちながらも、その立宗の脆弱さと危うさに警鐘を鳴らし批判している。

栄西は後に臨済宗の開祖として歴史に残るが、日蓮に批判された能忍は自らの開宗活動期間中に亡くなり教団は消滅して存続できなかった。聖の集団のように自然発生的な集団はシンボルとなる中心人物を求め集団になると言われる。教祖と目指す人物が集団で活動する時は機能するが、亡くなるとその集団は自然消滅しやすい。いわば能忍の個人の宗教的魅力が集団を維持していたわけで、教祖が存命である事が集団を繋ぎ留める条件であった。能忍が宗派として独自の恒久的な教義やそれに代わるものを集団の紀綱として定着させていなかったため集団は維持できないと言う歴史の流れが見えてくる。能忍が禅宗の一つの宗派の開祖として後の世に残ることなく消滅していった事実だけが残った。栄西とは実に対称的な足跡である。両者は民俗仏教の把握という点で両極端となったのである。

(五)　道元の禅宗の解釈と民俗仏教

栄西と能忍の存在は、鎌倉新仏教では大きな出来事であった。禅宗の教団成立の糸口を最澄の教義に置いて、さらに庶民信仰の禅師、聖を認識し、その行動の制御と連携を念頭に置きながら、僧団から教団形成にと歩んでいった。禅師と聖の関係、庶民信仰との関係はその後の禅宗が継続する時、別の意味で見過ごせない事になっていくのであるが、この教団と庶民信仰の事で最も苦しめられたのは、禅宗では道元（一二〇〇—一二五三）ではないだろうか。

日蓮が『開目抄』などで、法然の念仏宗と「教外別伝」[24]を称えた能忍の禅宗の立宗の活動に注目したが、天台・真言の学者が、念仏・禅の信者にへつらい、怖れる様を見て嘆き、やがて『涅槃経』を引用して「若し善比丘あつて、法を

壊る者を見て、置いて呵責し、駈遣し、擧處せずんば、當に知るべし、是の人は佛法の中の怨なりと」[25]警鐘を鳴らし批判するのは、日蓮自身が衿を正し、庶民信仰の人々を教団が受けいれる時、教団の立場の不明確さを解消する為に模索していたからであろう。

日蓮より先に、道元は教団を揺るがす天台宗徒などの圧力に動揺していた弟子の自覚を喚起するため、禅宗の呼称の問題点を模索していた。道元は達磨宗から禅宗という呼称の変化があったのはこの頃で、道元は達磨宗ではなく禅宗の語をもって説明している。ちょうど達磨宗から禅宗という呼称の変化があったのはこの頃で、道元は達磨宗ではなく禅宗の語をもって説明している。それは道元が京都の深草に叢林を創り活躍し始めた時期の説明と、やがて越前に移り新たなる活動を模索し始めた入越直後の決意を語った文に見える。道元が著した『正法眼蔵』にその辺の様子が示されているので探ってみたい。

「禅宗」の語は『正法眼蔵』の最初に書かれた「辦道話」と越前に移ってすぐに書かれた「仏道」にある。「辦道話」では穏やかな説明に終わっている。「仏道」では禅宗の語を頻繁に登場させて自身の考えを述べている。それは様々な内面的な葛藤と世間の圧力がどの様な形で道元を悩ましたかを知る手立てになるであろう。

道元は宋から帰国後、一旦は建仁寺に寄寓するがやがて深草の閑居を求めて独立し、寛喜三年（一二三一）に『正法眼蔵辦道話』を著し、その中で禅宗について述べている。

戒・定・慧の定学、六波羅蜜の禅定と同じく坐禅も修行の方法の一つであるのに坐禅にだけ正法が集中するのかと言う質問にわざわざ禅宗の語を用いて答えたのである。

しめしていはく、いまこの如来一大事の正法眼蔵、無上の大法を、禅宗となづくるゆゑに、この問きたれり。[26]

無上の大法である如来の正法眼蔵を禅宗と命名したことからの疑問で、坐禅を行ずる禅宗と正法眼蔵の関係を問われている。三学と六度の禅定の禅と坐禅をする禅宗の禅を同一視した質問者への答えは次のところで示している。

しるべし、この禅宗の号は、神丹以東におこれり、竺乾にはきかず。はじめ達磨大師、嵩山の少林寺にして九年面壁のあひだ、道俗いまだ仏正法をしらず、坐禅を宗とする婆羅門となづけき。のち代々の諸祖、みなつねに坐禅を

もはらす。これをみるおろかなる俗家は、実をしらず、ひたゝけて坐禅宗といひき。いまのよには、坐のことばを簡して、たゞ禅宗といふなり。そのこゝろ、諸祖の広語にあきらかなり。六度および三学の禅定にならべていふべきにあらず。[27]

禅宗の語は中国から始まったもので、インドとの関連は避けなければならない事である。真実を知らない道俗や俗家は、かってに坐禅を宗とする達磨大師の伝えたもので、後の祖師がよく坐禅をしているから坐禅宗といい、そこから坐をとって禅宗としたとここでは伝えているが、道俗や俗家の人間関係に触れる発言はしていない。ただ禅宗の坐禅は安楽の法門であり、六度、三学の禅定とは同一視してはならないといっている。ここで道俗、俗家はどのような人々なのか。「求法の高流、仏法のなかに真実をねがはむ人、初心後心をえらばず、凡人聖人を論ぜず[28]」と、禅宗として立宗当時に関係した大事な存在の浄土の念仏の徒やある程度の知識を身に付けた信仰の人々が想定できる。けれども禅宗の風聞を作り上げているのは多数の庶民の伝聞である事を忘れてはならない。庶民信仰での禅師や聖の存在は、風聞が現世利益と結び付けて伝え、それが信仰の対象になっているのである。道俗や俗家の信仰の原点に現世利益があることは否定できない。現世利益の世界を立宗の枠に設ける事は、ある意味では避けて通れない条件である。しかし、他の宗派とは軋轢を生むことになる可能性を持つ。それは旧仏教側の天台宗などの信者を獲得する可能性を持つことである。そうした信仰者の行動と、その庶民信仰を取り巻く環境に視点を向け、問題の所在を把握し適切に処理するならば他の宗派とは軋轢を生じないで済むであろう。処理の仕方はいろいろあるが、他の宗派の現世利益への対応の欠点を学び、違いを批判して明らかにし線引きをする方法が説得力があるであろう。後の日蓮の批判の方法論はそうしたものの考え方と同類のものといえるだろう。

道元が、俗家に対してとった気遣いは日常的なことであったと思われるが、その立場は別である。他宗から様々な攻撃を受ける可能性を残すこととなったことは事実である。光宗（一二七八―一三五〇）の『渓嵐拾葉集』（巻九）に「後嵯峨の法皇の御時に、極楽寺の仏法坊、宗門を立て教家を毀る」とある。後嵯峨天皇の在位は仁治二年（一二四二）か

らである。極楽寺は当時廃寺となり、その跡に道元が興聖寺を建て宗門を興そうとした時期である。仏法坊とは道元の事と考えられる。興聖寺を建て宗門を興した道元が教家を毀ったと伝えている。教家とは天台宗の事であろうが、原因は記録されていない。その後「彼の極楽寺を却けられ、仏法坊を追却し畢る」と記されている。その通りのことが道元には起こっていた。京都を離れねばならない事が起こったのである。寛元元年（一二四三）七月一七日天童如浄忌に道元は興聖寺を後にし、越前の地へ向ったと伝えられる。禅宗の語が再び論じられるのは、その年の寛元元年（一二四三）九月一六日の『正法眼蔵・仏道』の中でである。

「仏道」は越前の吉峰寺で示衆されたものである。「この道を参究するに、七仏より慧能にいたるまで四十仏なり[29]」と始めにある通り、正伝の嫡嗣を学ぶ事を述べている。正伝の嫡嗣につていは、仁治二年（一二四一）に興聖寺で示衆した「仏祖」で、道元に至るその仏祖の一人一人が伝えられて血脈が明らかにされている。「仏道」にはさらに加味されたものが述べられている。

今この越前の参学の場所には、道元の僧団を構成する修行僧がいる。特に師資の印可証明にこだわりを持った懐奘以下能忍の弟子がいる。だがもう都の俗家たちの姿はない。そういう大衆を前にしての示衆であり、「仏道」では正伝の嫡嗣を学ぶ参学の決意を問うというようなものを感じる。

「仏道」での禅宗の語の説明には能忍の弟子たちの存在を念頭において考える必要がある。ここでは二七回禅宗の語が使用されている。『正法眼蔵』他の巻ではほとんど使用されていない禅宗の語がここでは盛んに使われている。特に「禅宗の称」についての問題提起が多い。「みだりにこれを禅宗と称ず」「いまだ禅宗の称あらざるを、みだりに自称するは、仏道をやぶる魔なり、仏祖のまねかざる怨家なり」「禅宗と称ずべからず」「世尊在世に禅宗の称またくきこえず」「禅宗と称ずべき因縁きこえず」「さらに禅宗と称ずること、ゆめゆめあるべからず」というように「禅宗の称」は禅宗と称える人を問題にしている。禅宗そのものの問題提起にはつながっていないことに注意しなければならない。ゆえに禅宗を否定したとする内容になっていないと言う事である。

道元は「たとひ禅那なりとも、禅宗と称ずべからず、いはんや禅那いまだ仏法の摠要にあらず[30]」と禅宗は禅那や禅定を得る事とは同一でないことを言う。さらに「禅宗の称は魔波旬の称ずるなり。魔波旬の称を称じきたらんは魔儻なるべし、仏祖の児孫にあらず[31]」といい、禅宗を称する風聞が伝わるのはこのような魔の様なものが述べているからである。それに加われば魔党に与したといわねばならない。参学の修行者の行業と俗家のような信仰者に異質な溝のある事をいっている。さらに「大宋の近代、天下の庸流、この妄称禅宗の名をききて、俗徒おほく禅宗と称じ、達磨宗と称じ、仏心宗と称ずる、妄称きほひ風聞して、仏道をみだらんとす[32]」と宋の例を引き、俗徒が禅宗、達磨宗、仏心宗と妄称するのは、信仰する人の間には日常生活上の行動に、魔としか捕らえようがない根拠のない風聞の考え方が存在するからで、それらは参学と同一視してはいけないと言っている。

「仏法仏道の危亡せん、仏子かならずなげくべし。危亡のもとゐは、みだりに世俗にしたがふなり。世俗にほむるところをきく時は、真賢をうることなし。真賢をえんとおもはば、照後観前の智略あるべし[33]」。仏法仏道が滅べば、仏の弟子は嘆かねばならない。滅ぶ原因は、みだりに世俗に従うからで、世俗が誉めるのに従えば、仏道を知ることはできない。仏道の真の意味を知りたければ、過去を照らしてこれからを知る知恵の働きが必要となってくると述べて、これからの参学と世俗の庶民信仰的なるものとの線引きを考え、照後観前の智略こそ大切であるとしている。世俗にはしたがってはならないが、智略を巡らすときには必ず必要なものであるといっている。線引きとはそうしたもので、禅宗という立場は世俗の取り決めた禅宗ではないが世俗を切り捨てる事でもない事を強調し、世俗とはたえず線引きしながら信仰の立場を見つめて付き合わねばならない、そうした関係が健全であるというのである。禅宗の語を民俗仏教の枠で見すえたときに、道元が興聖寺を去る時の重大な決意を理解する事ができたのである[34]。

三　まとめとして

日本の民俗仏教という枠組みで具体的に見る事ができるのは、ある時は民間信仰といい、俗信、迷信といい、仏教教理学では仏教とは異なるとして退けていた各種の民俗行事の中での仏教的儀礼や行事を目にしたときである。しかし、厳密に分析をした時、仏教とは異なるとした民間信仰の中には、自然宗教であり、基層的である信仰の土台となす民俗の純粋な部分と、限りなく外来宗教で、成立宗教で、表層的である仏教的な部分があって、習合していることが理解されてきた。そうした仏教的なものが民間信仰といわれる形態の中にあるのかを探って行く研究がなされるようになった。

ここでは、禅宗の教団成立史を紐解きながら民俗仏教が育っていった様子を考えてみた。奈良時代まで遡り、禅の痕跡を探ったが、禅師とよばれ、禅宗とは直接関係ないと思われる、呪術的な能力を持った人物の活動があった事を知り、興味のある民俗仏教の世界を捕らえる事ができた。禅師の存在は奈良時代の禅を渡来させた仏僧の活躍が原点となる。しかし、民間信仰の中に取り込まれ民俗仏教の位置付けをなしたのである。禅宗が成立する以前の事である。禅宗には民俗仏教的な行事や儀礼が数多く存在するが、そうした先行の形態が影響していることも要因の一つになるであろう。

鎌倉新仏教では能忍、栄西、道元の開宗の側面を見たが、民俗仏教の影響が大きい事を知った。場合に因っては、振り回されて収拾が付かないことになることを、能忍の無師独悟の庶民の風聞は物語っている。民間信仰からの逆襲なのかもしれない。しかし、新仏教が興った素地は最澄の考える民俗仏教の対応にあった事を知ったことは大きい。『山家学生式』に現された十二年という長い厳密な、行業と、やがて社会活動を要求する指導方法は天台宗という宗派が、民間信仰と縦横に対応する力を持つ宗派としたのである。新興の仏教は天台宗から育っていったのは、最澄の民俗仏教の世界で対応する教えから学んだものではないかと考えるに至ったのである。より新しいものを生む力を民俗宗教は秘めているといわれるが、最澄に学んだ各宗の祖師たちは民俗仏教との間にその行動の活力を得て開宗の礎としたものと考

えられる。

道元の場合は、天台宗徒に振り回され、越前の地に移っていったという印象を持っていたのであるが、実はその時、民俗仏教の世界の本音と建前の入り交じったような不可思議な力の行動、いわゆる庶民の風聞の威力に翻弄されていたのである。意を決して越前に移り、厳しく、参学と民俗仏教の間を見つめて線引きしたことにより、最澄の考えたような行業と信仰の分離行動に近づけ、禅宗としての立場を築くことになっていったのを知り得た。道元の完成させた禅宗に、民俗仏教と関わった行事や儀礼などが、様々に活かされたのはもっと時代を下って、瑩山紹瑾（一二六八―一三二五）の時からである。『瑩山清規』は民俗仏教と対応する儀礼について禅宗側からの表現方法を知る資料であるが、ここでは触れるだけである。

渚のたとえで始まった、民俗仏教から禅宗を考える私論も漸くのところまでたどり着いた。奈良時代の法相学者であった道昭が禅を学ぶ姿勢には、日本仏教の新しい道を開拓する仏者の意気込みを感じることができる。禅院で「行業」を修行した人々が各地へ散っていったであろうその時、すでに様々な可能性をもった禅宗の土台は育ちはじめていたといえる。民俗仏教という分野は、そうした事を視野に入れている。「禅師」と「禅宗」の接点をみつめることで、その意味するものを浮き彫りにしてくれる。だからといって、呪術的な禅師の存在と坐禅を修行の中心とした禅宗は確かに分離して混同してはならない。しかし、民俗仏教の世界をまったく見放してしまったなら、祖師たちが完成させた禅宗の存在意味を歪めてしまうし、禅宗は活力を失い消滅していくであろう。逆に民俗仏教の世界に手放しで乗っかったなら、これも消滅するであろう。禅宗の毅然とした立場を保つ事と、民俗仏教的な行事、儀礼などの表現を通して信仰を維持する事は、これからも継続しなければならない必要条件であろう。日本人の宗教は曖昧であるとよく言われるが、それは民俗仏教から見た表現で、禅宗にしても他の仏教宗派にしても、特色ある独自の立場を明確に持っていると言える。仏教の生きた姿をそこに見いだすのである。

(1) 堀一郎『民間信仰史の諸問題』未来社、一九七一年、一〇頁。
(2) 桜井徳太郎「総説——民俗宗教論をめぐって」『講座・日本の民俗宗教・五、民俗宗教と社会』昭和五五年、一六頁。
(3) 島薗進「民俗宗教の構造的変動と新宗教」『筑波大学哲学思想学系論集』六、一九八一年。
(4) 島薗進「初期新宗教における普遍主義」南山宗教文化研究所編『神道とキリスト教』春秋社、一九八四年。宮家準『宗教民俗学』東京大学出版会、一九八九年、三頁以下を参照した。
(5) 姉崎正治「中奥の民間信仰」『哲学雑誌』一三〇号、一八九七年。
(6) 堀一郎『我が国民間信仰史の研究』(一) 東京創元社、昭和三〇年。
(7) 佐々木宏幹『仏と霊の人類学』春秋社、一九九三年、二〇頁。
(8) 拙稿「庶民信仰と曹洞宗寺院の行事」『宗学研究』二八号、曹洞宗宗学研究所、昭和六一年、この中で「民俗仏教」の語を示して論じようとしたことがある。
(9) 今枝愛真『禅宗の歴史』至文堂、昭和四一年・今枝愛真『中世禅宗史の研究』東京大学出版会、一九七〇年・竹内道雄『日本の禅』春秋社、昭和五一年・船岡誠『日本禅宗の成立』吉川弘文館、昭和六二年・拙稿「『伝光録』についての一視点」『宗学研究』三四号、曹洞宗宗学研究所、一九九二年を参照。
(10) 柳田聖山『初期の禅史Ⅰ・禅の語録2』筑摩書房、昭和四六年。
(11) 船岡誠前掲書、八頁以下に禅師の様子を詳細に示している。
(12) 『日本霊異記』『日本古典文学大系』岩波書店、昭和四二年。
(13) 舟ケ崎正孝「奈良時代の禅師について」『大阪教育大学紀要』20—2、昭和四七年。
(14) 根井浄「日本古代の禅師について」『仏教史学会』昭和五五年。
(15) 朝枝善照『日本霊異記研究』永田文昌堂、平成二年、九四頁。
(16) 今枝愛真『禅宗の歴史』四頁、船岡誠『日本禅宗の成立』三一頁、戸頃重基『鎌倉仏教』中公新書、昭和四二年、三一頁、薗田香融、解説「最澄とその思想」『日本思想大系、最澄』岩波書店、一九七四年を参照。
(17) 「天台法華宗年分学生式一首(六条式)」『日本思想大系、最澄』岩波書店、一九七四年、一九五頁。
(18) 五来重『増補・高野聖』角川選書、昭和五〇年、三九頁・五来重『日本の庶民仏教』角川選書、昭和六〇年、参照。
(19) 石井修道『道元禅の成立史的研究』大蔵出版、一九九一年、六二六頁。
(20) 船岡誠『日本禅宗史の成立』一五七頁。

(21)『百錬抄』(『国史大系』吉川弘文館、一二五頁)。
(22)「栂尾明恵上人伝記巻下」『明恵上人集』、岩波文庫、一九八一年、一六〇頁。
(23)『開目抄』『日本古典文学大系、親鸞集・日蓮集』岩波書店、昭和三九年、四〇九頁。
(24)『日本古典文学大系、親鸞集・日蓮集』四〇九頁、「大日云、〔教外別伝〕等云云」とあり、国土に充満せりと言う。
(25)『日本古典文学大系、親鸞集・日蓮集』四一〇頁。
(26)「辦道話」『正法眼蔵(一)』岩波文庫、一九九〇年、二六頁。
(27)「辦道話」同右、二六頁。
(28)「辦道話」同右、三〇頁。
(29)「仏道」『正法眼蔵(三)』岩波文庫、一九九一年、一一頁。
(30)「仏道」同右、一四頁。
(31)「仏道」同右、一五頁。
(32)「仏道」同右、一八頁。
(33)「仏道」同右、二六頁。
(34)拙稿「『伝光録』についての一視点(二)」『宗学研究』三五号、曹洞宗宗学研究所、一九九三年、参照。

『転有経』と『破有論』

原田　覺

一　はじめに

ここに取り上げる『転有経』と『破有論』は、既に研究者によって関説、研究が行われている仏典であり、それ等の諸研究は特に『転有経』の結頌第二偈に関連する課題が中心となっている。[1] 一方で筆者は視点を変えて、結頌と論書が示す思想的特質を明確にし、それらの仏典がインド仏教思想史の上で如何なる役割を果たしたのかを考察したいと考える。それは漢訳と蔵訳が現存しながらも、中国やチベットに於いてそれらが重視された形跡が見られない一方で、後に見る如くインドに於いては長期間にわたってさまざまな手が加えられ続けたと認められる為に、何等かの役割をインド大乗仏教思想史上で果たしたと考えるからである。

二 『転有経』

論述の順序として『転有経』の散文部分の思想的特質の検討から始めることとする。この散文部分を比較対照するに当っては、かえって目的である思想的特質の把握が不明瞭になることを恐れて、敢えて文言全体の対照表を示さず、適宜に文章を区切った上で、経典の荒筋を辿りながら内容的相異に重点を置いて検討を加えることとする。利用する資料は漢訳三種と蔵訳一種であり、以下の如く略称する。

漢〔訳〕(1) 大正蔵一四巻、九四八頁中―九四九頁上(五七五番)、菩提流支(―五〇八―)訳。

漢(2) 同九四九頁上―下(五七六番)、仏陀扇多(―五二五―)訳。

漢(3) 同九四九頁下―九五〇頁中(五七七番)、義浄(六三五―七一三)訳。

蔵〔訳〕(1) デルゲ版二二六番[2] (dsa175a6-177a3)、Jinamitra(―八一四―)、Dānaśīla(―八一四―)、Ye śes sde(―八一四―)訳。

以上の内で蔵訳の成立は八〇〇年代最初の四半期と考えられる。[3] また散文部分と並行する内容が『大宝積経』第十六経(第七三巻)と『父子合集経』にあり、さらにそれが『大乗集菩薩学論』散文部分に引用されていることが既に報告、研究されている(注(1)参照)。しかし、ここでは結頌を持たないそれ等の資料は検討対象に加えないこととする。

さて上記四種の翻訳経典は、孰れも「如是我聞」で始まり聴衆の記述で区切り得るが、漢(1)に対して漢(2)は文末に「無量無辺」を加え、漢(3)は「無量百千人。天大衆。一心恭敬囲遶而住。爾時世尊為説自証微妙之法。所謂初中後善。文義巧妙。純一円満清浄鮮白梵行之相」を加えている。蔵(1)は漢(3)と近似した内容を伝えているが、漢(3)の傍線部分を欠いている。従って、成立年代を考慮すると、増広の傾向は否定できないものの、単純な一線上で増広が為されたとは言えず、特に自証〔智〕への言及は、例えば蔵(1)と別系統での増広である場合と、蔵(1)の系統で改めて削除された場合

の可能性が残るであろう。

次に「爾時」で始まる、ビンビサーラ王が聴衆に加わって「坐」す記述がある。ここでは、漢(1)(2)と蔵(1)に保存されている、王の「出王舎城」と言う部分を漢(3)は欠いており、さらに次の一文を末尾に加えている。

時に影勝王は仏に白して言く。世尊よ、云何が有情の先の所造の業は、久已して滅壊し、命終の時に臨みて悉く現前するか。又復た諸の法体は悉く空無にして、所造の業報は而るに散失せざるか。唯、願わくは世尊よ、哀愍もて我が為に分別、解説せよ。

蔵(1)は漢(3)の傍線部分を欠いて、次の様に質問をしている。

世尊よ、如何なれば、致し且つ積重した業が止んでしまってから、長期に止んでいたものが死にます時節〔に〕随侍し且つ意に現前（mṅon du ḥgyur）するのですか。一切の行〔蘊〕が空であるのに、如何に、業などは消耗いたさずにいるのですか。(4)

漢(3)は蔵(1)の傍線部分を欠いており、また漢(3)の「法体」と蔵(1)の「行」の原語が同一であったとは考え難い。また「現前」については蔵(1)がより詳細に記述しており、さらに菩薩の第六地である現前地（mṅon du gyur paḥi sa）が順逆の縁起の修習を内容としていることからすれば、瑜伽師の発想を考慮することも出来る。孰れにしても、漢(3)と蔵(1)は「業」の問題が当該の経典の主題であることを、形式的には明確に示していることになる。さらに「業」の問題に関連して、「法体」或は「行」が「空〔無〕」であることが、自明のこととして承認されている。

次に漢訳では再び「爾時」として、王に対して世尊が反問する。それは、夢の中の美女は夢から覚めた者にとって如何なるものかと言う主旨の反問である。反問の末尾で、漢(1)は「〔婇女。〕為有実不」と問うている。漢(2)は「爾時」に続けて「〔如来〕知頻婆娑羅王坐一面已」と言う一文を加え、末尾では「〔女宝〕為是有不」と問うている。漢(3)は「〔美女〕是実有不」と問うている。蔵(1)は「〔その美女は〕有る（yod）のか」と問うている。即ち、漢(2)(3)と蔵(1)は等しく美女の「有」即ち存在するか否かを問うているのである。ただ漢(1)のみが「実」を問題にしているが、これは翻訳

者の訳し癖の範囲の問題と考えることもできる。

この反問に対して王は、漢(1)(2)では等しく「不也」と、漢(3)では「非有」と答え、蔵(1)では「有りません（ma mchis lags so）」と答えている。いずれも美女の存在を否定している。

さらに王に対して再び世尊は問いかけて、夢から覚めた者が夢の中の美女に対して、漢(1)では「憶念」したならば、その者は「寧有智不」と問うている。漢(2)では「執」したならば「是黠慧不」と問うている。漢(3)では「心生憶念恋慕不捨」ならば「是大博識明智者不」と問うている。蔵(1)では「明らかに貪愛する（mṅon par shen pa[hi]）」ならば「智者の自性（raṅ bshin）をもつ者であるのか」と問うている。いずれも智慧があるか否かを問題としている。また、夢から覚めた者についての表現は、漢(2)が最も簡略で、順次に蔵(1)漢(1)(3)と詳細になっている。

王の返答は、漢(1)(2)(3)では等しく「不」で、蔵(1)では「[そう]ではありません（ma lags）」となっており、その後に示される理由説明は、漢(2)が最も簡略であり、蔵(1)漢(1)(3)の順で詳細になっている。その理由説明の中で、夢の中の美女を、漢(1)では「不可得」とし、漢(2)では「畢竟無」とし、漢(3)では「畢竟体空。不可得」とし、蔵(1)では「本当に有りませず且つ不可得（mi dmigs）であります」としている。十八空の一である不可得空（mi dmigs pa stoṅ pa ñid）は三時に不可得であることを内容としているので、夢の問答と「業」の問題との関連づけを暗示するとも取り得る。また漢(3)の「体」は前述の「法体」と合わせると、輪廻の主体とも取り得る。

王との以上の問答を経過して、次に世尊は最終的な結論を示すことになるが、諸資料間の増広や削除、またその次元に属する相異の指摘を省いて、論点のみに注目することとする。さて、凡夫は「眼」で「色」を「見」ると、順次に〔貪〕瞋癡が生じ、さらに身口意の「業」が生ずる。そしてその「業」を、漢(1)では「作已而滅」とし、漢(2)では「所作即滅」とし、漢(3)では「作已滅壊」とし、蔵(1)では「所作し終ってから止まる（hgag go）」とし、蔵(1)のみが「滅」ではなく、「所作」の終了を言う。さらにその「業」は十方に、漢(1)(2)(3)では「依〔止〕」せずに「住」するとして「滅」しながらも「住」するとする。蔵(1)では「依存して住するものでないのだ」として「止」まっていて「依存して」

いないことを主張していると文脈的には取り得る。また十方に依らないとは、一般的には空間的な位置によっては把握できないこと、即ち少なくとも物質的存在ではないことを意味している。そして死の時に、漢(1)では「行識将滅。其意現前」とし、死に行く生存の主体が「行識」であり、続く文に「〔大王〕如是行識。自作之業必尽受之」とあるので「其意」は業の意(?)であり輪廻の主体も「行識」であることになる。漢(2)では「転彼有識而現後心」とし、輪廻の主体が「〔有〕識」とされ、転生した生存の主体が「後心」とされる。また引用した文に続けて「〔大王〕彼識不壊。随業尽処彼業能現」とし、輪廻の主体である「識」を明確に「不壊」とし「随業の尽きる処に彼の業は能く現ず」として、業が尽きたり現じたりする処として「識」の不滅を承認しているかの如くで、特異である。漢(3)では「意識将滅。所作之業皆悉現前」とし、死に行く生存の主体を「意識」とし「業」が「現前」すると言う。蔵(1)では「〔その人と、〕〔業〕縁が同類である業が尽き終ってから最後の識が止まる」そして「その業は意に現前する(mion du hgyur ro)」とし、死に行く生存の主体は「最後の識」であり、輪廻の主体は「意」であることになる。また蔵(1)の文脈で漢(1)の「其意」を解釈すると、破格であるが本来の意味は「業は意に現前する」であったかも知れない。

諸資料の間で文脈の乱れはあるが、上記に続いて再び夢の中の美人の実例を引き、さらに死に行く生存の主体が滅して、転生した生存の主体が五趣、或は六趣に生まれるとする。漢(1)では美人の実例が美人を「不見」としているので、直前と直後の文の孰れの実例であるのか文脈的に不明であり、直後の文は「行識滅已初識次生」となっている。漢(2)では同例は「亦〔如〕」を冠しているので直前の文の「能現」の実例となっており、直後の文は「〔如是大王。〕最後滅識而生後識」であり「滅識」が「後識」を「生」ずると読み得る。漢(3)でも同例は「譬〔如〕」を冠しているので直前の文の「現前」の実例となっており、直後の文は「〔如是大王。〕前識滅已後識生時」となっている。蔵(1)では同例は直前の文に組み込まれて「現前する」の実例となっており、後続の文は「〔大王よ〕その様に最後の識が止まり且つ生まれる側に属する最初の識は(中略)生起することとなる」となっている。

さらに転生した生存の主体が今生から来世に至ることが述べられる。その中で漢(1)は「観諸生滅頗有一法」として、

輪廻の主体の本質である「一法」は「有」ると断じて特異である。同じ部分で漢(2)は「如是心識随業所受。然無有法」として「法」は「無」いとする。また漢(3)も「曾無有法。(中略)然有死生業果可得」として「法」は「無」いとする。蔵(1)も「そこで如何なる法も、(中略)無しに死没と生として現われるものはまた有る」として「法」は「無」いとする。以上の如く、ここでの法は明確に輪廻の主体の本質を意味している。

次に死に行く生存の主体について死を、転生した生存の主体について生を語り、その主体が何処から来たのでも何処へ行くのでもないこと、即ちその主体は同じく少なくとも物質的存在ではないとする。その根拠を漢(1)は「識性離故」として「識」の本質が無いと見ている。漢(2)は「彼法(中略)法性相故[5]」として、勝義としての「法」の在り方から根拠づけている。漢(3)は「本性空故」として「空」の立場を提示する。蔵(1)は「実体性(ṅo bo ñid)と離れたものであるが故に」とし、無自性の立場を取る。これ等の根拠を示す言葉の最終的本質は等しく輪廻の主体の本質である。

さらに死に行く生存の主体と死と転生した生存の主体と生とが空であり、或は「業」や「所生之処」も空であり「業果」は「不〔散〕失」であるとする。そして最後の言葉として漢(1)では「大王当知。以初識心相続不断而受果報」と述べており、これは本文前段の「大王。以初識不断自心相続。応受報処而生其中」とほぼ同文であり、輪廻の主体としての「心相続」或は「自心相続」を認めていた如くである。漢(2)では「大王。最後生識於彼即滅。後不断心。識心順行随在何処。所受業報即往受故」と述べており、本文前段は「彼最後識取最後生。識順彼生」となっており、これによれば「往受」する「識心」は「何処」にもないにもかかわらず「取」り「生」ずることとなり、輪廻の主体を積極的に否定していたとは認め難い。漢(3)では「大王。如是応知。一切有情皆由愚惑不知非有。妄起顧恋輪廻生死」と述べており、本文前段は「後識生時無間生起。彼同類心相続流転。分明領受所感異熟」となっており、これによれば「輪廻生死」は「非有」であり「無間生起」であり「同類心相続」であり「異熟」であることになり、輪廻の主体を積極的に否定している如くである。蔵(1)では「大王よ、最初の識の生ずる側に属するものが止まった〔と〕同時に間断なく何者に於いてであれ異熟を感受するようになることが現われる心の相続が生起する」と述べており、本文前段の「その最初の識が止

まった〔と〕同時に何者に於いてであれ異熟を感受するようになることが現われるその者と〔業〕縁が同類である心の相続が生起する」とほぼ同文であり、これによれば死に行く生存の主体である「最初の識」と転生した生存の主体である「異熟を感受する」者とは「同類」であることになり、輪廻の主体を明確に否定している。また、この最後の言葉と前段の文との内容的対応関係は、各資料に施された修文が明確に意図的なものであったことを証拠立ててもいる。

問答は以上で終り、漢訳では「爾時」として、四種資料は結頌を示し「信受奉行」で本文を終了している。

三『破有論』

以上に概観した『転有経』の結頌相当部分をその内容として包含して成立しているのが、龍樹（生卒年不詳）著とされる『破有論』である。著者とされる龍樹は西暦一五〇―二五〇年頃の人物とされている。この『破有論』の資料は漢訳一種と蔵訳三（二）種であり、その他に蔵訳された注釈書が現存しており、以下の通り略称する。

漢(4)　大正蔵三〇巻、二五四頁上―中（一五七四番）、施護（―九八〇―）訳。

蔵(2)　デルゲ版三八四〇番（tsa151a1-b6）、Zla ba gshon nu（?：生卒年不詳）訳。

蔵(3)　デルゲ版四一六二番（ge167b1-168a4）＝四五五八番（190a5-b7）、Śrīratha（生卒年不詳）、Grags hbyor śes rab（生卒年不詳）訳。

蔵(4)　デルゲ版三八四一番（tsa151b7-158a7）、Zla ba gshon nu, Gru ston chuṅ（生卒年不詳）訳。

蔵(4)は著者が弥勒とされており、これが唯識派の開祖であれば西暦二七〇―三五〇年頃の人物となるが、孰れにしても蔵(4)は蔵(2)に対する注釈である。蔵(3)の後書はアティーシャ（九八二―一〇五四）の『百小部集』に含まれており、蔵訳者の詳細は不明であるが、蔵(2)(3)(4)は仏教後伝期の早い時期、即ち十一―十二世紀中には成立していたと思われる。蔵訳の本文は漢訳蔵訳『転有経』の結頌を含めて全て偈頌であるが、漢訳『破有論』のみが散文体で翻訳している。ま

た蔵(2)(4)は偈頌を五品に区切って示しているので、ここではこれを手掛りとして、右記四種の資料の本文を内容的に比較対照する。

蔵(2)の初品は帰敬偈を別として二十三句から成り、四句一偈とすると三句余ってしまう。末尾に品名があり「法性の品で最初である」と示している。蔵(4)は「存在（dṅos po）が有ることと、無いことと、生まれることと、死ぬこと〔の〕何をも棄てた法は無我であると説示した品で最初である（tsa153b7-154a1）」としている。「法性」に関して蔵(2)では「〔虚〕空と等しい法性に於いて、それに於いて生まれたものは〔虚〕空と等しい」とし、さらに「因」と「果」と「業の存在」と「この世間」と「彼岸」は「無い」とし、この「存在」について「存在は無いので生は無い、（中略）そこに、生を取ったものが有（srid pa）なのだ」とし、品の末尾で「幻の城が流浪したもの〔がそう〕である通り、有る〔ことと〕無い〔ことと〕何ものも名称〔であること〕を説示したものである」とし、或はこの二句は品名の一部と見るべきかもしれない。問題は「存在」の意味であるが、「有」が縁起の一支の「有」である以上「有」は人間存在の誤った主体を意味し、「存在」は人間存在の誤った実在性を意味すると理解し得る。

蔵(3)は帰敬偈を除外して第一八句までが初品に相当する。法に関しては「〔虚〕空と同類の法が有るならば、他〔の法〕は〔虚〕空と同類〔の法〕が生まれる〔ことで〕、〔それに〕依存してから一切〔の法〕は〔虚〕空と同類〔で〕、それから有が無いことを備えた、実体として」とし、続けて「業」と「因」と「果」と「一切」と「世間人」と「滅」は「無い」とし、別に文頭で「存在は無く存在〔の〕業は生じな」いとし、初品の末尾で「月〔の〕獅子の城〔がそう〕である通り、世間は無益に（don med gyi na）流浪する」としている。この文脈を検討する限りでは蔵(2)と同様に「法」を縁起支の「有」と関連づけており、蔵(3)の「有」も人間存在の誤った主体を意味し「存在」は人間存在の誤った実在性を意味し、さらに「法」が人間存在の本来的本質を意味していることを明確に示している。

漢(4)は帰敬の言葉の直後から、法について「応当如実了知諸法」とし、蔵(2)(3)の蔵訳語 dṅos po（存在）に対応する「性」は「無」い或は「無実」であるとする。さらに「彼諸法生亦与空等。一切縁法皆如虚空。彼無実故。当云何有」

とし、続けて「諸法」は「因」と「果」と「諸業自性」が「無」いし「無有実」であり「世間」と「出世間」は「無」いし「無生」で「無有性」であるとする。さらに続けて「云何諸法而有所生。世間親愛父子眷属。雖有所生而無其実。不従先世之所生故。亦非現世有其相故」とし、続けて初品の末尾として「此於世間無義可転。猶如月中見諸影像」としている。蔵(2)(3)の蔵訳語 srid pa（有）に対応するのは「〔一切〕縁法」ではなく「〔云何〕有」であるが、この「有」は反語で否定されているので人間存在の誤った主体であり、また「性」は人間存在の誤った実在性であり、「〔諸〕法」と「〔縁〕法」は人間存在の本来的本質を意味すると共に「父子眷属」と言う具体的人間存在そのものをも指し示している。さらに、引用した「不従（中略）其相故」の記述は真理の立場からは輪廻そのものが実在しないと否定している文脈であると理解し得る。

蔵(2)の第二品は九句から成り、末尾に示す品名は「五蘊は空性であると説示した品で第二である」となっている。蔵(4)は「〔五〕蘊は無我であることを説示した品で第二である（tsa154b6）」としている。蔵(2)は「分別からは世間」と「心も生起し」後者から「身体が生起」するが、その「身体について分別」すると「色と受」と「空性」である「存在」と「行〔の〕存在」と「心が分別するであろうこと」とは「無い」ので「心は分別が無い実体（ño bo）であるのだ」として、心の実体を根本課題と把えている。

蔵(3)の第二品は八句から成っており、そこでは「世間は分別から」そして「分別は心から（中略）生起し、心は身体に依存」するので「身体を伺察する」と「色は空〔で〕受は自性が無く、想は無く〔て〕行は有るのでないのだ。〔五〕大種を捨ててしまってから〔は〕心と心所は無い」ので「身体は分別を離れた実体であるのだ」と第二品を結んでおり、身体の実体を根本課題と把えている。

漢(4)では「世間無実従分別起」であり、その「故」に「分別心生」じて「此心」から「身生」じ「行於世間」とし、その「身」は「蘊所成」であり「諸蘊皆空」で「蘊無自性」であり「無心」であるが「故」に「無身」であるとして、第二品の末尾を「当知自性離諸分別」と結んでいる。これによれば「分別」を「離」れた「自性」があることになり、

この「自性」が蔵(2)(3)の蔵訳語 ṅo bo（実体）に対応するが、ここでは実体である「自性」そのものの「離諸分別」というあり方を根本課題と把えていることになる。

蔵(2)の第三品は八句から成り、末尾に示す品名は「般若を説示した品で第三である」となっており、蔵(4)も同文(tsa155b2-3)である。孰れの資料も偈文、本文中に「般若」の語は見えないが、蔵(2)は「心が無いので法も」また「身体と界も無」く、それが「無二〔の〕道の、真実」であって「一切は無所依であるのだ」として、さらに「知覚(blo)は無所依を為してしまってから、それまた無所依〔にして〕生起するものである」と第三品を結んでいる。ここでは「無二」の内容が「無所依」即ち自己自身に於ける主客の対立の超越であり、それを達成して「般若」が成立すると言う主旨を述べている。

蔵(3)では「心」と「諸法」と「身体」とは「無く諸界は有るのでないのだ」とし「無二の業」は「真実が分かる方々によって説示された」として「一切は無所縁」であるとしてから「知覚は無所縁を為してしまってから、無所縁〔なもの〕として生起することとなる」と第三品を結んでいる。ここでは「業」が「無二」であり「無所縁」であって、対象である現象世界が無いこと、さらに「知覚」が対象である現象世界なしに成立することによって「般若」が成立することを述べている。

漢(4)では「心」が「無」ければ「法」が「無」く「身」が「無」ければ「界」が「無」いのが「無二道」であり「一切離諸所縁」であるとし、第三品の末尾を「此中所作離諸所縁。此中所得離諸所縁」と結んでいる。ここでは具体的人間存在の「心」と「身」に対応する「法」と「界」の「無二」が説かれ、その内容として対象である現象世界を「離」れんと「所作」して「所得」する、恐らく人間存在の本来的本質としての「法」のあるべきあり方を述べている。

蔵(2)の第四品は四句から成り、末尾の品名は「方便を説示した品で第四である」となっており、蔵(4)も同文(tsa157a6)である。孰れの資料も偈文、本文中に「方便」の語を見ないが、蔵(2)は六波羅蜜多を「常に為した業によって、早い時(ḥdus/dus)に菩提を得た」としている。蔵(3)の第四品も四句から成り、般若の名を挙げずに五波羅蜜多「など

〔に〕依存してしまってから、長くない時」に「菩提」を「得ることとなる」と結んでいる。漢(4)では「所有」の六波羅蜜多たる、或は六波羅蜜多を「所有」する「諸法如是常行。不久時中即能証得無上菩提」と結んでいる。孰れの資料も六（五）波羅蜜多が「方便」の内容となっていて変わらない。ただ漢(4)にのみ出てくる「所有」する「諸法」は具体的人間存在を意味すると強引に解釈することも充分に可能である。

四　『破有論』第五品と『転有経』結頌

蔵(2)の第五品は三十二句から成り、末尾の品名は「二諦を説示した品で第五である」であり、蔵(4)は「世俗と勝義の諦の品で第五である（tsa158a6-7）」となっており、文意的には同一である。蔵(3)は三十句から成っている。蔵(2)(3)と漢(4)は『転有経』結頌に見られない句を品の冒頭に有している。

〔蔵(2)一～五句〕方便と般若が住する時、それから生ずる甘露は、和上のお言葉によって尽きることが無く、早い時に〔それが〕得られてからは、一切智者は疑惑が無い。

〔蔵(3)一～四句〕方便と般若に住して、有情たちに悲愍すべし。唯だ早くに一切智者は、〔それを〕得るようになって疑惑が無い。

〔漢(4)〕以慧方便安住実際。起悲愍行広度衆生。雖復如是有所得相。一切智性而不可説得。

蔵(2)は「悲愍」には直接言及せず、蔵(2)(3)は共に「一切智者は疑惑が無い」ことに重点があり、漢(4)は蔵(3)と共に「悲愍」に言及し、漢(4)はこれを「所得相」とし、それと矛盾することなく「一切智性」は「不可説得」であるとする。漢(1)の結頌は二十八句七偈から、漢(2)は二十四句六偈から、漢(3)は二十八句七偈から、蔵(1)も二十八句七偈から成るが、以下の内容的対照は句番号で行い、漢訳蔵訳の順で資料番号順に表示するものとする。

〔漢(1)一～四句〕一切唯名字、唯住想分別、名字分別説、而説無所有。

〔漢(2)一～六句〕善逝後説時、所有諸言語、皆是仮名説、仮名想住故。離於言語法、而無有可説。
〔漢(3)一～四句〕諸法唯仮名、但依名字立、離於能詮語、所詮不可得。
〔漢(4)〕彼一切法但有名字。一切但於有想中住。現前無実差別所生。
〔蔵(1)一～四句〕これらは一切が名のみであって、想のみに住するのだ。能詮以外〔に〕変じたもの〔である〕、所詮が有るので〔は〕ないのだ。
〔蔵(2)六～九句〕これらは一切が名のみなのだ。名の界によく住し、能説それ〔と〕も別にまた、所説それも何処に有るか。
〔蔵(3)五～八句〕これらは一切が名のみで、想のみによく住し、能詮と異なる、所詮が有るので〔は〕ないのだ。
漢(1)は「一切」は「名字」で「想分別」であり「無」いとし、漢(2)は「言語〔法〕」は「仮名」で「想」により、それを「離」れて「可説」は「無」いとし、漢(3)は「諸法」は「名字」による「仮名」であり「能詮語」を「離」れて「所詮」はないとし、漢(4)は「一切法」は「名字」で「想」にすぎず「無実」で「差別所生」であるとする。また蔵(1)は「一切」は「名のみ」「想のみ」で「能詮以外」の「所詮」はないとし、蔵(2)は「一切」は「名のみ」で「名の界」であり「能説」以外に「所説」はないとし、蔵(3)は「一切」は「名のみ」「想のみ」で「能詮と異なる所詮」はないとする。従って「法」の語を明確に持つのは漢(2)(3)(4)となる。
〔漢(1)五～八句〕以種種名字、説於種種法、法中無如是、此法諸法相。
〔漢(2)七～九句〕随所有言説、而説彼諸法、彼不在於彼。
〔漢(3)五～八句〕皆以別別名、詮彼種種法、於名法非有、是諸法自性。
〔漢(4)〕差別生法而無所有。
〔蔵(1)四～八句〕名はそれぞれ〔の名〕によることで、諸法をそれぞれ〔に〕詮したもので、それに於いてそれが有るので〔は〕ないのだ。これは諸法の法性である。

［蔵(2)一〇～一三句］何かから何かが生起したその名は、何かから何かが生起したその諸法で、それは無いものとなるものであるのだ。その法は無いことによって法性であるのだ。

［蔵(3)欠］ナシ

［蔵(4)］二〔種〕のそれ（方便と般若）を明らかに仰せになったことによって「何［者］かから何［者］かが生起したその名は」と言うことなどを仰せになって、前に分別する［その］通り法は名のみと説示して、勝義として存在は無いのである。「その法は無いことによって法性であるのだ」と言うのは、名のみで成就したもので存在は空性であるのだ。縁起から生起したものは世俗のみである（tsa157b2-3）。

漢(1)は「法中」とし漢(3)は「於名」とし、明確に漢訳者の解釈の相違を見せている。また漢(1)の第八句目を漢(2)は落としており、漢(4)は全句の取意的文面となっており、蔵(3)は全句を落としている。当該部分は経証として他の重要な論書に引用解説されていることが既に広く知られている（注(1)参照）が、右に見る如く文面の出入りも多い。その出入りの原因が「名」による「諸法」が問題となったのか「諸法の法性」が「それに於てそれが」ないことであることが問題となったのか不明である。勿論、蔵(3)の如くこの両者を共に問題とした場合があったことは明らかである。蔵(2)に対する注釈である蔵(4)では「法は名のみ」で「勝義として存在は無」く「法」或は「存在」は「名のみで成就したもので存在は空性」であり「縁起から生起したものは世俗のみである」とする。注釈者は品名にある如く「二諦」の立場に立って、「名のみ〔で成就したもの〕」で「空性」即ち「縁起から生起したものは世俗」であり、「勝義として」人間存在の誤った実在性である「存在」が「無い」のであるならば、同様に「勝義として」人間存在の本来的本質である「法〔性〕」は「無い」のか有るのかを決定せねばならない。蔵(2)第八句と蔵(4)の引用句とは共に「法は無いことによって」となっている。蔵(4)注釈者の問題意識が当該部分の出入りの原因に直接係わるとすべき論拠は何もないが、ここではその原因の一つとして「法〔性〕」の内容を如何に把えるかの問題があることを指摘するに止める。

［漢(1)九～一二句］名字名字空、名字離名字、諸法無名字、以名字而説。

［漢(2)二三～二四句］名本空無名、一切法無名、而以仮名説。
［漢(3)九～一二句］由名名性空、於名名不有、諸法名本無、妄以名詮名。
［漢(4)］彼一切法本無有名。但以仮名而表了故。
［蔵(1)九～一二句］名によって名性は空であって、名は名によって有るので〔は〕ないのだ。無名の諸法は総て、名によって全て詮される。
［蔵(2)一四～一七句］生起しなかった名は空性であるのだ。それはまた名として成就したものは無く、諸法は一切が名が無いもので、名は無いと本当に明らかである。
［蔵(3)九～一〇句］諸法は一切が名が無くて、我が無いとまた全く明らかである。
漢(2)は全句が結頌の末尾に移動し、漢(4)は前半二句分を落しており「名」が「空」であり「無」いことに触れない。蔵(2)第一四句の「生起しなかった名」では「空性」と「無」が同義となってしまい特異であると共に、第一七句で「諸法」は「名によって全て詮される」ことに触れない。蔵(3)は漢(4)と同様に前半二句分を落していると共に、第一〇句で「諸法」は「我が無い」としている。また蔵(4)は次の様に注釈する。
「生起しなかった名は空性であるのだ」と言うなどは、世俗として名を付けただけであるのだ。声明家（sGra mkhan pa）が言う「語韻から一切は生起した」と言うことに於いて、それ自身また世俗に於いて名のみと成就することである（tsa157b2-3）。
注釈は「世俗」と「名」が同一次元であることを強調するだけであるが、「空〔性〕」や「諸法」が勝義に属すると前提する者から見れば当該部分にも問題が生じる可能性はある。
［漢(1)一三～一六句］此法非実有、以分別而生、彼分別亦無、空以分別説。
［漢(2)欠］ナシ
［漢(3)一三～一六句］諸法皆虚妄、但従分別生、此分別亦空、於空妄分別。

［漢(4)］当知諸法而無実体。一切皆従分別所生。此中若無分別者。即同虚空離諸分別。
［蔵(1)一三～一六句］これ等の諸法は有るので〔は〕なくて、分別からよく生起し、誰かが空であると十分〔に〕分別する、その分別もここに無い。
［蔵(2)一八～一九句］その様に十分な分別が何か生起した〔としても〕、それは空性で〔あり〕十分な分別であるのだ。
［蔵(3)一一～一四句］真実でないこれ等の法は、十分に分別することによって総てから立てられ、誰かが空であると分別した、その分別もこれによって空である。

漢(2)は全文を欠落しているが、漢(2)の結頌の全体に於いて「分別」に相当する語彙が用いられていないので、この概念を避けたと認め得る。一方、蔵(2)は前半二句を欠いている為に「非実有」であり「虚妄」であり「無実体」であり「有るので〔は〕な」く「真実でない」所の「法」について言及することを漢(2)と共に避けている。さらに「分別」から「生起した」所の「法」をも避けていると認め得る。その「分別」について漢(2)以外の諸資料は「空〔性〕」であり「同虚空」であり、またそれを「離」れるべきであるとしている。蔵(4)では次の様に注釈する。
「その様に十分な分別が何か生起した」と言うなどは名のみであるのだ。空性と分別するのは前に〔述べたその〕通りで了解し易い。

勝義としてのみ「法」に関説する立場と、世俗である「有」や「存在」と同次元の「法」にも関説する立場があったと理解し得る。

［漢(1)一七～二〇句］一切凡夫説、眼能見於色、世間妄分別、取之以為実。
［漢(2)一〇～一三・二一句］法眼見無色、所言見色者、世間執著故、説世法為実、（中略）世間我慢説。
［漢(3)一七～二〇句］我説諸世間、以眼見於色、皆由邪計想、是名為俗諦。
［漢(4)］如説眼者能見於色。作此説者是真実語。世間有諸邪執心者。執此所説如実而転。
［蔵(1)一七～二〇句］目によって色は見えると、真実をご覧になる方が何であれ仰せになったことは、世間〔の〕

顛倒した自分をもつ者に対して、世俗諦としてそれを仰せになったのである。

［蔵⑵二〇～二三句］目によって見えるその色は、真実を知る方が有ると説いた。偽りの我慢〔をもつ〕世間人は、世俗〔の〕思い〔に〕依存した者であるのだ。

［蔵⑶一五～一八句］目によって諸色が見えると、真実を仰せになった方が何であれ説いたことは、顛倒して愛着する世間に対して、世俗諦として詮したことであるのだ。

漢⑴⑵のみが「見える」ことを仏説と明記しておらず、他の諸資料は仏説として承認している。漢⑵は恐らく仏説として「法眼見無色」の句を付加している。また「見える」ことを漢⑵は「世法」、漢⑶蔵⑴⑵⑶は「〔世〕俗諦」であると承認しているが、漢⑴は「一切凡夫説」とし、漢⑷は「真実語」としながらも「世間」は「邪執心」によって輪廻に「如実而転」ずるとしている。

［漢⑴二一～二四句］仏之所説法、衆縁集故見、此是行次第、為説第一義。

［漢⑵一四～一六句］無而和合見、是如来所説、是名方便地。

［漢⑶二一～二四句］我説一切法、皆是藉縁生、是名近勝義、智者当観察。

［漢⑷］彼一切法聚類所現。当知此説是仏所説。

［蔵⑴二一～二四句］集合してから見えると誰たちに対してであれ、導師がよく説示なさったこと、それは勝義を施設しようとする地として、知覚を備えた方がお教えになった。

［蔵⑵二四～二七句］縁起が斉うことによって見えるものは何であれ、そこに於いて現われる〔と〕説示するのは導師であるのだ。能取は行の地が有ることに於いて、勝義ので〔は〕ないのだ。

［蔵⑶一九～二二句］何かに集合して見えるものは、導師が説示させることであるのだ。知覚を備えた方が勝義の、近く〔である〕と分別したその地を仰せになった。

漢⑴⑶⑷は「法」の内容として、他の諸資料は「法」に関説せずに、仏説である「衆縁集」と「無而和合見」と「藉

縁生」と「集合してから見える」ことと「縁起が斉うことによって見える」ことと「集合して見える」こととは「次第」して「第一義」と「為」り「方便地」で「近勝義」で「勝義を施設しようとする地」で「勝義の知覚」ではなく「勝義の近く」であって勝義ではないとしている。漢(4)のみ「聚類所現」が勝義であるか否かに関説していない。蔵(4)は蔵(2)の「導師」が「世尊」であり、別に「知覚を備えた方」も「世尊」であると注釈している（tsa157b7-158a1)。

〔漢(1)二五～二八句〕非眼見於色、意不覚諸法、此是第一諦、非世間所覚。
〔漢(2)一七～二〇句〕若為真実説、眼則不見色、意不知諸法、此是最秘密。
〔漢(3)二五～二八句〕眼不見於色、意亦不知法、是名勝義諦、愚者不能知。
〔漢(4)〕是故応知。此中義者眼不見色。乃至意不知法。若如是知是為智者。即能通達第一義諦。如是乃名最上真実。我今依経如是略説。
〔蔵(1)二五～二八句〕目によって諸色は見えず且つ、意によって諸法は分からないものであり、それは最高の諦であるのであって、それについて世間は思量すべきで〔は〕ない。
〔蔵(2)二八～三一句〕目によって色は見えるようにならず、心〔と〕法それも有るようにならず、何であれ現われ〔の〕一切は偽であると説き、世間人が何であれ棄てたこと、それは勝義であるのだと説いた。
〔蔵(3)二三～三〇句〕目によって色は見えなくて、意によって諸法は分からない。世間人の対境は何ものでもなく、これは最高に諦であり、目は無く色も有るのでなく且つ、現われが意に働くことは無く、心は夢〔がそうである〕通りに迷乱で、一切は有るのでなく無いのでもない。

漢(1)(2)(3)(4)蔵(1)の文脈は殆ど同一であるが、蔵(2)は「心〔と〕法」は「有る」のでないとし、さらに勝義の内容に「現われ〔の〕一切は偽である」と「世間人が」「棄てたこと」とを加えている。また蔵(3)は勝義の内容に「世間人の対境は何ものでもな」いことと「目」と「色」は無いことと「現われが意に働くことは無」いことと「心」は「迷乱で」あることと「一切は有るのでなく無いのでもない」ことを加えている。蔵(4)は蔵(2)の末尾に対する注釈で次の様に述べている。

さて末尾を総括することを仰せになったのは「何であれ現われ〔の〕一切は」などであって、以前に説いた方便と般若〔の〕二を一と為した智などは偽りであると説いたものである。「世間人が何であれ棄てたこと」と言うのは、その不顚倒は真実〔であること〕で、平凡な世間人が何かについて証悟しないことは何かであるのだが思いとならなかった〔ことである〕[6]。意も（kya/kyi/kyaṅ）不可思議で、根は対境とならなかったもので、無明の白翳の闇によって見えないものは棄てたもので〔あり〕、根が本当に鋭い聖者の智によって見える対境は勝義である（tsa158a4-6）。続けて最後に『聖（*gha-na-bū-ha*）の経』[7]を引用して終っている。

五　法と有と存在

八種の資料を内容的に比較対照して来たが、単純に伝承に従うならば、二・三〜十二世紀の間、改変の手が加えられ続けて来たことになる。比較対照をこれ以上詳細に行っても、その相違が思想内容に由来するのか、或は翻訳技術上の問題に由来するのかの立証が困難になるだけで、得られるものは殆どない。また伝承そのものの適否についての考察も、改変が長期に渡るものであることが確認できれば、当面の課題にとっては充分である。従って問題は何故に長期に渡って改変が加えられねばならなかったのかと言うことになる。

各資料の題名から主題を見ると、漢(1)は『仏説大方等修多羅王経』で「修多羅王」は経の王と言う修飾句であり、仮に「頻婆娑羅王」を指すとしても登場人物を経題としただけで主題に関わらない。漢(2)は『仏説転有経』で「転」ずる「有」或は「有」に或は「有」を「転」ずる意であり、孰れにしても支縁起の有であり、人間存在が輪廻する輪廻の主体のあり方を主題としている。漢(3)は『仏説大乗流転諸有経』で漢(2)と同趣旨と認め得る。漢(4)は『大乗破有論』で「有」を「破」す或は「破」された「有」で、勝義の立場から世俗の「有」を「破」すことが主題である。蔵(1)は『聖なる、有が転ずる *Bhava-saṃkrānti* と言う大乗の経』で同じく「有」のあり方が主題である。蔵(2)は『〔中観たる、〕有

が転ずること』で、蔵(4)も首題は『有が転ずることの註釈』であるが、尾題は『六趣衆生から有が転ずる方便〔で、成〕仏が手に入るようにする方便』とあり、輪廻から「有が転」じて「〔成〕仏」する「方便」が主題となっている。蔵(3)は『有から離脱する*Bhava-saṁkrānti*/*Bhāva-saṁkrānta*議論』で、原題が「存在から離脱する」であった可能性も残す。「存在」は具体的人間存在の誤った実在性である誤った存在的本質を意味し、勝義の立場から「存在」は否定される。この「存在」或は「〔自〕性」の原語はbhāvaであったと考えられ、諸資料中に術語として使用される頻度も高く、否定される対象として主題に関わっている。それに対して題名に取り込んだ「有」の使用頻度は低く、諸資料の文脈から見る限り、過去世と今生と来世を形成する人間存在の誤った主体、或は輪廻の誤った主体を意味し、当然これも否定される対象として主題に関わっている。一方「法」は勝義の立場のみから主張する資料と、勝義と世俗の両方の立場から関説する資料に分かれ、勝義としては共通して「法」は人間存在の本来的本質である実存的本質を意味し、世俗としては輪廻の主体の本質である誤った実存的本質を意味している。実存と本質は対立語であるが、ここでは存在的本質と実存的本質の対比の範囲で敢えて意味限定をする。

　勝義の「法」が、例えば漢(4)冒頭の「〔応当如実了知〕諸法」を強引に右記の意味で理解して充分意味が通じるように、インド仏教思想の根本問題である輪廻を、即ち苦を離脱するという課題に対する回答であり、仏教信仰の基礎である限り、人間存在の実存的本質がその本来的意味範囲であったとせねばならず、「色」即ち「身体」以外に物質的存在の全体をその意味範囲に含めた時から、物質的存在や現実現象とその本質とを表現する為に必然的に二諦の立場を設定せねばならなくなり、さらにこれが理論化して理法として定着せねばならなかった。冥想修行に於ける直観から経典が成立し、経典を理論化して論書が成立するのであって、その逆でない以上、当該の諸資料は経典の成立とその理論化の過渡期にあり続けたのであり、それは根本的課題に対するインドの学僧達の誠実な努力による試行錯誤が弛みなく具体的行として実践され続けたことを意味する。また世俗としての法をあくまでも拒否しようとした立場が守ろうとした法の意義も理解し得ることとなる。さて、だとするならば必然的にこの勝義としての「法」の始源を釈迦に辿り得るか否

かが問われねばならなくなるであろう。

(1) 従来の諸研究については塚本啓祥ほか編著『梵語仏典の研究III、論書篇』平楽寺書店、一九九〇年、京都、一五七―一五九頁に解説されている。特に袴谷憲昭「*Bhavasaṃkrāntisūtra*――解説及び和訳」『駒沢大学仏教学部論集』八、一九七七年、東京、を参照されたい。また同氏から関連論文として池田道浩「*Bhavasaṃkrāntisūtra* を引用する Bhāviveka の意図」『曹洞宗研究員研究紀要』二六、一九九五年、東京、と同「*Bhavasaṃkrāntisūtra* を引用する Bhāviveka と Dharmapāla」『印度学仏教学研究』四四―一、日本印度学仏教学会、一九九七年、東京、があるとのご教示をいただいた。合わせて参照されたい。

(2) デルゲ版は筆者の利用の便から『(台北版) 西蔵大蔵経』一〜七二、南天書局、一九九一年、台北、をテキストとする。但し仏典番号は東北帝国大学法文学部編『西蔵大蔵経総目録』一九三四年、仙台、による。

(3) 蔵訳者は全員八一四年に成立した *sGra sbyor bam po gñis pa* の編纂に関与していた。この間の経緯については拙稿「*dkar chag lDan dkar ma* 考(I)」『(国士舘大学) 教育学論叢』九、一九九一年、東京、の前書き部分に略記してあるので参照されたい。

(4) 蔵(1)は全文が注(1)袴谷論文中に和訳されているが、漢訳資料との対照を課題とする拙稿では対照の便宜の為に、可能な限り漢訳語を生かした訳文を新たに示すこととする。

(5) 中略の部分は「転後識時。〔彼法〕実不従彼処来而至於此。初識生已亦無所至。〔何以故〕」であり、「法」や「初識」が同じく空間的、即ち少なくとも物質的存在でないことを強調する。漢(1)の相当部分は「行識滅時。去無所至。初識生時。無所従来。〔何以故〕」であり、漢(3)では「前識滅時無有去処。後識支起無所従来。〔所以者何〕」であり、蔵(1)では「最後の識は止まる時〔に〕も何にも行かず、最初の識は生ずる側に属するものが生起する時〔に〕も何からも来ない。〔それは何故かと言うならば〕」であり、孰れも「法」に触れない。

(6) 或は「何かについて証悟しないことは〔その〕何か〔について〕の思いとならなかった〔ことである〕(gaṅ la ma rtogs pa gaṅ yin gyi bsam par ma gyur)」とも解し得る。

(7) デルゲ版一一〇番 *Ghanavyūha* と考えられるが、典拠未詳。同経はイェシェデ等による吐蕃期の蔵訳であるが、蔵(4)の蔵訳者は蔵訳同経を知らなかったのであろうか。

依他起性と「生無自性」について

池田　道浩

一　問題の所在

瑜伽行派では三性説とともに三無自性説が説かれる。三性がそのままそれぞれ三無自性であるかのような主張をする文献がある一方、三性説を説いてはいるが三無自性説に関しては一言も触れない文献もある。また、三性説と三無自性説とを対応させて説明する場合でも三性が何故に無自性であるかの詳しい論証は決して語られない。三無自性説に関する研究はいくつか存在するが[1]、無自性の論理的根拠を考察したものはないように思われる。

本稿はこの奇妙な三無自性説のうちの「生無自性」を中心に、瑜伽行派においては決して無自性ではないはずの依他起性をなんとか無自性だとする、その無自性の論理を考察することを目的とする。

二 「生無自性」とは何か

「生無自性」に関しては『大乗荘厳経論』に比較的詳しい説明がされるのみで、他の文献の扱いは簡潔である。

『解深密経』「無自相相品」

パラマールタサムドガタよ、私は、諸法の三種の無自性性、即ち、相無自性性と、生無自性性と、勝義無自性性とを意図して、一切法は無自性であると説示したのである。パラマールタサムドガタよ、そのうち、諸法の相無自性性とは何か。およそなんであれ遍計所執の特質であるものであれば、それ〔は相無自性性〕である。それはいかなる理由によるのか。というのも、それは名称や符牒として設定された特質ではあるが、自相によって存在しているものではないから、それ故にそれは相無自性性と言われるのである。パラマールタサムドガタよ、諸法の生無自性性とは何か。およそなんであれ、依他起の特質であるものであれば、それ〔は生無自性性〕である。それはいかなる理由によるのか。というのも、それは他の縁の力によって生じてはいるが（*parapratyayabalād utpannam）、自体によって〔生じるの〕ではないから、それ故にそれは生無自性性と言われるのである。（Lamotte ed., VII, 4-5, D. ed., Ca, $17a^{2-4}$, P. ed. Ngu, $18b^{1-3}$）[2]

『瑜伽師地論』「摂決択分」[3]

相無自性性とは何か。すなわち、諸法の言語表現（tha snyad）から生じた自性である。生無自性性とは何か。すなわち、諸々の有為は縁起するものであるから[4]、縁の力によって生じたものであるが、自体によって生じないものが生無自性性と言われるのである。（*Viniścayasaṃgrahaṇī*, D. ed., No. 4038, Zi, $16b^{6-7}$, P. ed., No. 5539, 'I, $18a^{1-3}$）

『顕揚聖教論』

頌曰、三無性応知、不離三自性、由相無生無、及勝義無性。

論曰、如是三種自性、当知由三無自性、故説三無性。一相無性、謂遍計所執自性、由此自性体相無故。二生無性、謂依他起自性、由此自性縁力所生非自然生故。三勝義無性、謂円成自性、由此体是勝義。又是諸法無性、故已説三種自性及三無相性。（大正蔵三一巻、五五七頁中一四―二二行）

『唯識三十頌』とスティラマティ（五一〇―五七〇）の注釈

三種の自性は三種の無自性性をもつことを意図して一切諸法の無自性性が説かれたのである。（第二三偈）

最初のものは相として無自性に他ならない。また次はそこにそれ自体の存在が無いから次の無自性性である。[5]（第二四偈）

「また次は」とは依他起性のことである。そこにそれ自体の存在が無いのは、幻のように他の縁によって生じるからである。またこのことによって顕現する通りにはそれに生はない。故にそれには生無自性性があるといわれるのである（Lévi ed., p. 41, *ll.* 16-19）。

以上の記述では依他起性の生無自性の論拠は「それ自体では生じないで、他の縁の力で生じるから」と示されている。しかし、その説明は簡潔であり詳しい情報を得ることはできない。筆者の問題意識は「何故に依他起性が無自性だと解釈されるのか」という点である。スティラマティは『唯識三十頌』の三無自性説を注釈する際、以下のように述べて注釈を始める。

もし「依他起が実体（dravya）に他ならないとすれば、何故に経の中で「一切諸法は無自性であり不生不滅である」と説かれているのか」というならば、矛盾はない。なぜなら、……[6]

このスティラマティの設定した、「依他起性が実体として存在する」という見解と「一切諸法の無自性」という見解とを会通させようとする文言は、三性説と三無自性説とは本質的な関係が無いことを示唆しているようにも思えるし、何よりも、もともと無自性ではない依他起性を何とか無自性であるとこじつけようとする瑜伽行派の意図がこぼれでていると筆者は考える。

三無自性説については『阿毘達磨集論』の記述も存在するが、『大乗荘厳経論』の記述とともに検討したい。[7]

三 『大乗荘厳経論』における三無自性説

『大乗荘厳経論』「述求品」においては以下のような文脈で「三つの無自性」が説かれる。

niḥsvabhāvatāparyeṣṭau ślokadvayaṃ /

①svayaṃ ②svenâtmanā 'bhāvāt ③svabhāve cânavasthiteḥ / ④grāhavat tadabhāvāc ca niḥsva-bhāvatvam iṣyate // 50 //

①svayam abhāvān niḥsvabhāvatvaṃ dharmāṇāṃ pratyayādhīnatvāt / ②svenâtmanā 'bhāvān niḥsvabhā-vatvaṃ niruddhānāṃ punaḥ svenâtmanānutpatteḥ / ③svabhāve 'navasthitatvān niḥsvabhāvatvaṃ kṣaṇikatvād ity etat trividhaṃ niḥsvabhāvatvaṃ saṃskṛtalakṣaṇatrayânugaṃ veditavyaṃ / ④grāhavat tadabhāvāc ca niḥsvabhāvatvaṃ tad abhāvād iti svabhāvāt / yathā bālānāṃ svabhāvagrāho nityasukhaśucyātmā vā 'nyena vā parikalpitalakṣaṇena tathâsau svabhāvo nâsti tasmād api niḥsvabhāvatvaṃ dharmāṇām iṣyate /

niḥsvabhāvatayā siddhā uttarôttaraniśrayāt /
⑤anutpannâniruddhâdiśānta-prakṛti-nirvṛtāḥ // 51 //

siddhā niḥsvabhāvatayā 'nutpādādayaḥ / yo hi niḥsvabhāvaḥ so 'nutpanno yo 'nutpannaḥ so 'niruddho yo 'niruddaḥ sa ādiśānto ya ādiśāntaḥ sa prakṛtiparinirvṛta ity evam uttarôttaraniśrayair ebhir niḥsvabhāvatādibhir niḥsvabhāvatayā 'nutpādādayaḥ siddhā bhavanti / (Lévi ed., p. 67, *l*. 15- p. 68, *l*. 4)

無自性を求めることに関して二つの偈がある。

①それ自体で、②それ自体の本体として存在しないから、また、③自性として存続しないから、また、④把握した通りにはそれは存在しないから無自性たるものだといわれる。(第五〇偈)

①それ自体では存在しないから無自性性であるのは、諸法は縁に依存するものだからである。②それ自体の本体として存在しないから無自性性であるのは、既に滅したものはそれ自体の本体として不生であるからである。③自性として存続しないから無自性性であるのは、刹那滅性だからである。このように三種の無自性性は有為の三相に随順するものだと知るべきである。また、④把握した通りにはそれは存在しないから無自性性であるという、「それは存在しないから」とは自性〔が存在しないから〕である。ちょうど、凡夫が自性を把握しても、或いは常楽我浄であるように、或いは遍計所執の相によるように、(8)このように自性は存在せず、故にまた、諸法は無自性たるものだといわれるのである。

無自性たることによって、後のものが後のものの依り所になるから、⑤不生不滅、本来寂静、自性涅槃が成立する。(第五一偈)

無自性性によって不生などが成立する。なぜなら、およそなんであれ無自性であればそれは不生であり、なんであれ不生であればそれは不滅であり、なんであれ不滅であればそれは本来寂静であり、なんであれ本来寂静であればそれは自性涅槃だからである。このように後のものが後のものの依り所になるということなどにより、無自性性によって不生などが成立するのである。

ここでは niḥsvabhāvatā が niḥsvabhāvatva と表現されているがさほど問題ではないと思われる。第五一偈に示された①—④の理由のうち、④のみが遍計所執性に関連付けられている。この個所の②が他の文献にも述べられる「生無自性」と一致していると考えられる。ヴァスバンドゥ(四〇〇—四八〇、三二〇—四〇〇)は、①—③は「有為の三相に随順するもの」であり、③に関して「刹那滅性(kṣaṇikatva)」と注釈している。しかし、③のみが刹那滅に関するもので、残りの①と②が刹那滅と無関係なのではない。「有為の三相」と「刹那滅」が本質的な関係を持つことに論証は必

要ないであろうし、スティラマティはこの「有為の三相」を依他起性の無自性に結び付けて次のように注釈する。

「無自性を求めることに関して二つの偈がある」と述べられていることについていえば、それらの経典の中に「一切法は無自性であり自性涅槃である」と説かれていて、どのように無自性であり自性涅槃なのかと考察することに関しての偈であると言われているのである。その場合、三つの法がある。即ち、遍計所執と依他起と円成実とである。依他起の法には生・滅・住という有為の三相が存在し、自体が存在しないので無自性だと述べられている。遍計所執の法は把握した通りには存在しないので無自性だと述べられていて、そのことの考察に関して二つの偈が示されたのだという意味である。(O. Hayashima, Chos yoṅ su tshol baḥi skabs or Dharmaparyeṣṭy adhikāra, pt. III, *Bulletin of Faculty of Education Nagasaki University*, No. 28, 1979, p. 37)

つまり、この『大乗荘厳経論』で提示された①―③の論拠はそのまま「依他起性が有為の三相をもつ」ということを意味しており、したがって、依他起性は「刹那滅性 (kṣaṇikatva)」をもつものであり、それを根拠に依他起性が無自性であることが主張されているのである。

一つ指摘しておきたいのは、スティラマティはこの『大乗荘厳経論』の個所を「三無性説」に結び付けて解釈し、①―③を依他起性の生無自性、④を遍計所執性の相無自性、⑤を円成実性の勝義無自性だとしているが、ヴァスバンドゥの注釈では「三種の無自性性」という言葉があるが、有為法であるところの諸法が三つの観点から無自性であるといっているだけであり、この語句は三性説に対応しているわけではない。ヴァスバンドゥの注釈には所謂「三無自性説」を説明しようする意図は読み取れない。同じことは『阿毘達磨集論』の以下の記述にも言えるであろう。

『方広〔経〕』の中に「一切法は無自性である」と説かれているのは、そこにどんな意図があるのか。①それ自体では存在しないことにより、②それ自体の本体として存在しないことにより、③自性として存続しないことにより、また、④凡夫が把握した通りの相がないことによるのである。さらにまた、遍計所執性における相無自性により、依他起性における生無自性により、円成実性における勝義無自性によるのである。(Gokhale ed., p. 35, *ll.* 15-20)[9]

『阿毘達磨集論』ではまず①―③の「有為の三相の無自性」が提示され、そして、④の「把握した通りには存在しない」という遍計所執性の相無自性の論拠が説明されるが、『大乗荘厳経論』に存在した⑤の「勝義無自性」に相当する語句はない。そして唐突に所謂「三無自性説」が説明されている。ここには、本来無関係であるはずの「有為の三相の無自性」と「三無自性説」との関連を匂わせようとする空気が強くたちこめている。

ところで、『摂大乗論』には三無自性説は述べられないが、『大乗荘厳経論』のこの二つの偈は『摂大乗論』II. 30の第四―五偈としても引用される。[10] 長尾雅人博士はこの四句について、

①「自らでは存在せず」――――――→依他起性の〃生無自性〃

②「自らの実体としては存在せず」――――→依他起性の〃滅における無自性〃

③「自性として持続性がない」――――→依他起性の〃持続のないことが無自性〃

④「把握した通りにはそれは存在しない」――→遍計所執性の〃相無自性〃

と、①―③はそれぞれ有為の三相の「生・滅・住」に対応する依他起性の無自性を説くものであり、④は遍計所執性の相無自性であると解釈されている。[11]

以上によって、『摂大乗論』にも引用される『大乗荘厳経論』の二つの偈によって、「依他起性は有為であり刹那滅を繰り返すものであるから無自性である（第五〇偈）」「したがって、不生不滅・本来寂静・自性涅槃が成立する（第五一偈）」という見解が表明されていることが確認された。

しかしながら、「生滅を繰り返す故に無自性である」という見解と「無自性であるから不生不滅である」という二つの見解は論理的に矛盾しないのであろうか。ここには「生滅」を理由に「不生不滅」が語られるという奇妙な見解が述べられているのである。

四 『大乗荘厳経論』と『菩薩地』の見解の相違

『大乗荘厳経論』「菩提分品」では「無常」が解釈され、そのヴァスバンドゥの注釈には、

無常の意味とは依他起性からすれば刹那滅という意味である。(Lévi ed., p. 149, *ll.* 11–12)[12]

と説かれている。この個所をめぐる瑜伽行派の刹那滅の問題については既に早島理氏による多くの業績[13]や、A. von Rospatt 氏[14]、谷貞志氏[15]の御研究がある。この個所には依他起性が刹那滅なものであり、無常であることが述べられているのであるが、この『大乗荘厳経論』「菩提分品」が対応する『菩薩地』「菩提分品」には瑜伽行派における依他起性の思想的特質に関する注目すべき見解が説かれている。

katham ca bodhisattvaḥ sarvasaṃskārān anityataḥ samanupaśyati / iha bodhisattvaḥ sarvasaṃskārāṇām ①abhilāpyasvabhāvaṃ nityakālam eva nâstîty upalabhyânityataḥ sarvasaṃskārān paśyati / punar aparijñātasya* bhūtatas tasyaiva ②nirabhilāpyasya vastunaḥ aparijñānahetukam** udayavyayam upalabhya tān*** ③nirabhilāpyasvabhāvān sarvasaṃskārān anityataḥ samanupaśyati / (Dutt ed. p. 188, *ll.* 16–20, Wogihara ed., p. 277, *ll.* 16–22, *Dutt ed., "vijñātasya", **Wogihara ed., "aparijñāta", ***Wogihara ed., "upalabhyate / ")[16]

また、菩薩はどのように一切の諸行は無常であると正しく観察するのか。ここで菩薩は一切の諸行に①言説を自性とするものはいかなる時にも存在しないと体得して、一切の諸行は無常であると観察する。さらに、他ならぬその②不可言説の事物を正しく了知せず、〔その際の〕了知しないことを因として〔不可言説の事物の〕生滅を獲得し、③不可言説を自性とするそれら一切の諸行は無常であると正しく観察する。

ここでは「①言説を自性とするもの」と「②不可言説の事物、③不可言説を自性とするもの」が対比されている。ま

ず、「①言説を自性とするもの」はどんな場合にも存在せず、無常であるとされている。しかし、「②不可言説の事物、③不可言説を自性とするもの」は無常なのであろうか。この記述は理解しにくいが、ここでは「本当は無常ではないが、それを理解しないことによって無常だとされる」という見解が表明されていると思われる。[17]「②不可言説の事物、③不可言説を自性とするもの」は本来は不生不滅であり、そこに生滅は存在しない。しかしながら、そのことを正しく理解しない一段低いレヴェルにおいては生滅があるように見える。したがって「②不可言説の事物、③不可言説を自性とするもの」は無常であるという見解が導かれるのである。

チベット訳はこの文脈を理解せず、①—③を「不可言説の自性」「不可言説の事物」と解釈している。このチベット訳では『菩薩地』の真意は伝わらない。

byang chub sems dpas 'du byed thams cad mi rtag par* ji ltar yang dag par mthong zhe na / 'di la byang chub sems dpas 'du byed thams cad kyi ①**brjod du med pa'i ngo bo nyid** rtag tu med pa** kho nar dmigs nas / 'du byed thams cad mi rtag par mthong ngo // yang ②**brjod du med pa'i dngos po** nyid*** yang dag par yongs su ma shes pa'i phyir / yongs su ma shes pa'i rgyu las byung ba'i skye ba dang / 'jig pa dmigs nas / ③**brjod du med pa'i ngo bo nyid** kyi 'du byed thams cad mi rtag par yang dag par mthong ste**** / (D. ed., No. 4037, Wi, 146b$^{2-3}$, P. ed., No. 5538, Shi, 166b$^{3-5}$, *P. ed., pa, **P. ed. は "med pa" を欠く, ***P. ed., de nyid, ****P. ed., te)[18]

では、この「不可言説の事物」とは何か。この『菩薩地』の記述にも言及する Rospatt 氏は比較的直前の以下の個所を挙げている。[19]

ここで菩薩は一切の言語表現を本質とする自性を遠離して不可言説の自性をもつ事物を観察する。およそ何であれ心が安住すること、これが彼（菩薩）の空三昧と言われる。

iha bodhisattvasya sarvâbhilāpâtmakena svabhāvena virahitaṃ nirabhilāpyasvabhāvaṃ vastu paśyataḥ

yā cittasya sthitiḥ / ayam asyôcyate śūnyatāsamādhiḥ / (Dutt ed., p. 187, *ll*. 15-17, Wogihara ed., p. 276, *ll*. 2-5)

ここには「不可言説の事物（nirabhilāpyasvabhāva）」という語句は使用されているが、「不可言説の事物」と「生滅」や「無常」などとの関係は全く述べられてはいない。私見によれば以下の個所が挙げられるべきであろう。

ye ca sattvā gambīrāṇāṃ tathāgatabhāṣitānāṃ śūnyatāpratisaṃyuktānāṃ sūtrântānām ābhiprāyikaṃ tathāgatānām artham avijñāya ye te sūtrântāḥ niḥsvabhāvatāṃ dharmāṇām abhivadanti nirvastukatām anutpannâniruddhatām ākāśasamatāṃ māyāsvapnôpamatāṃ dharmāṇām abhivadanti teṣāṃ yathāvad artham avijñāyôttrasta*mānasāḥ tān sūtrântān sarveṇa sarvaṃ pratikṣipanti naite tathāgatabhāṣitā iti / teṣām api sattvānāṃ sa bodhissattvaḥ ānulomikenôpāyakauśalyena** teṣāṃ sūtrântānāṃ tathāgatâbhiprāyikam arthaṃ yathāvad anulomayati / tāṃś ca sattvān grāhayati / evañ ca punar anulomayati*** / yathā nême dharmāḥ sarveṇa sarvaṃ na saṃvidyante / api tv abhilāpâtmakaḥ svabhāva eṣāṃ nâsti tenême niḥsvabhāvā ity ucyante / yady apy etad abhilāpyavastu vidyate yad āśrityâbhilāpāḥ pravartante / tad api yair abhilāpair yat svabhāvam abhilapyate tad api na tatsvabhāvaṃ paramārthataḥ / tasmin nirvastukā ity ucyante / evañ ca sati te 'bhilāpyāḥ svabhāvā dharmāṇām ādita eva sarveṇa sarvaṃ na saṃvidyante / te kim utpatsyante vā nirotsyante vā tasmād anutpannā aniruddhā ity ucyante / (Dutt ed., p. 180, *l*. 16-p. 181, *l*. 2, Wogihara ed., p. 265, *ll*. 3-23, *Dutt ed., °utrasta, **Wogihara ed., °kauśalena, ***Dutt ed., anulobhamayati)

彼の諸の有情は、空性と結びついている、如来の説かれた経典について、如来の意図の意味を了知しない。経典の中に「諸法は無自性である」と説かれ、「諸法は事物をもたず、不生不滅であり、虚空と等しく、幻や夢の如し」と説かれたが、彼〔の諸の有情〕はそれら〔経典〕の意味をありのままに了知せず、心に恐れをいだき、それら経

典に対して「それらは如来の説いたものではない」とあらゆる場合に誹謗する。かの菩薩は彼ら有情のために、導く方法に熟練すること（随順会通方便善巧）[20]によってそれら経典の意図の意味へとありのままに導き、そして彼ら有情を掌握する。是の如く〔菩薩は〕導く。これら諸法はそのようにあらゆる場合に存在しないのではない。それら〔諸法〕の言語表現を本質とする自性は存在しない。それ故に「それら〔諸法〕は無自性である」と言われるのである。その言語表現の〔基体である〕事物は存在し、それを基体として言語表現が生じる。その言語表現によって自性は言語表現されるが、その自性は勝義としては〔存在し〕ない。それ故に「〔諸法は〕事物をもたない」と言われるのである。そのようにまた、諸法の言語表現のそれらの自性も始めからあらゆる場合に存在しない。それらは何が生じ滅するのか。それ故に「不生不滅である」と言われるのである。

この個所には瑜伽行派の思想的特質がいかんなく主張されている。この見解が瑜伽行派の代表的な見解であったことは、中観派のバーヴィヴェーカ[21]（五〇〇―五七〇）によって『中観心論』第五章で瑜伽行派を批判する際の前主張として引用されていることからも理解されるであろう。[22]

五　依他起性は無自性か

この『菩薩地』の記述において、一体何が「不生不滅」なのであろうか。ここでは「①言説を自性とするもの」が「不生不滅」と説かれているだけである。これは三性説で言えば遍計所執性に相当すると考えられるであろう。では、「①言説を自性とするもの」の基体となっている「②不可言説の事物、③不可言説を自性とするもの」はどうなのか、という疑問が当然生じるが、ここには何も言及されない。何も言及されないということは何を意味するのか、ということを想像すればよいのではないかと筆者には思われる。

『菩薩地』「真実義品」にも「諸法の無自性」が述べられている。

api ca saced rūpâdayo dharmā yathā pūrvanirdiṣṭāḥ prajñaptivādasvabhāvā bhaveyuḥ / evaṃ sati pūrvaṃ tāvad vastu paścāt tatra cchandataḥ prajñaptivādôpacāraḥ / prāk prajñaptivādôpacārād akṛte pajñaptivādopacāre sa dharmas tad vastu niḥsvabhāva eva syāt / sati niḥsvabhāvatve nirvastukaḥ prajñaptivādo na yujyate / prajñaptivādôpacāre câsati prajñaptivādasvabhāvatā dharmasya vastuno na yujyeta / (Dutt ed., p. 30, *ll*. 16-21, Wogihara ed., p. 44, *l*. 21-p. 45, *l*. 4)

更にまた、もし、以前に説かれた色等々の諸法が言葉による仮説を自性とするのならば、そうであるとすれば、まず先に事物があり、その後そこに〔人の〕意向に従って言葉による仮説の設定がある。言葉による仮説の設定の以前に言葉による仮説の設定は為されておらず、その法、その事物は無自性に他ならないであろう。無自性であるならば、事物の無い言葉による仮説は正しくない。また、言葉による仮説の設定が存在していないなら、法や事物が言葉による仮説を自性とするのは正しくない。

確かにここにも「事物は無自性である（vastu niḥsvabhāva eva syāt)」という見解が説かれているのであるが、実際に一体何が無自性であるのかを考えれば、「ただ事物のみ（vastu-mātra)、仮説のみ（prajñapti-mātra)」を主張する「真実義品」の基本的見解からは「仮説されたものは非存在であり無自性である」という見解は導かれるが、「事物(vastu)」の非存在は帰結されない。

また、三性説と三無自性説を同時に説く文献である『解深密経』においても、事物は有為でもなく無為でもないとされている個所もある。

善男子よ、一切法と言われるのはただ二つだけである。即ち、有為と無為である。そのうち、有為は有為でもなく無為でもないのである。無為は無為でもなく有為でもないのである。……善男子よ。有為と言われているそれは、教主によって設定された語句であり、およそなんであれ教主によって設定された語句は、分別より生じたものであり言説として言語表現されたものであるが、およそなんであれ分別より生じたものであり言説として言語

表現されたものは、様々な分別の言説として言語表現されたものであり、全く成立していないため、有為ではないのである。……言語表現は事物無くしてはありえない。その事物とはいかなるものか。諸々の聖人が聖智と聖見によって言語表現することなく現等覚しているものであって、言語表現できないその法性を現等覚させるために有為という名称を設定したのである。善男子よ。無為と言われているそれも、教主によって設定された語句であり、およそなんであれ教主によって設定されたその語句は、分別より生じたものであり言説として言語表現されたものであるが、およそなんであれ分別より生じたものであり言説として言語表現されたものは、様々な分別の言説として言語表現されたものであり、全く成立していないため、無為ではないのである。……言語表現は事物無くしてはありえない。その事物とはいかなるものか。諸々の聖人が、聖智と聖見によって、言語表現することなく、現等覚しているものであって、言語表現できないその法性を現等覚させるために無為という名称を設定したのである。(Lamotte ed., I, 1-3, D. ed., No. 106, Ca, 3a5-b6, P. ed., No. 774, Ngu, 3a6-4a2)[23]

『菩薩地』や『解深密経』における事物（vastu）は、言語表現の基体に位置するものであり、三性説では依他起性に相当すると思われるが、これら依他起性の実在を主張する文献と、先に引用した『大乗荘厳経論』のように何の躊躇もなく依他起性の生滅や無自性を説く記述とは大きな温度差があるように感じられる。

六　結論

瑜伽行派における依他起性の特質を確定することはこの上なく困難な作業であるが、『菩薩地』などでは無自性ではない依他起性が、『大乗荘厳経論』やその他の文献では無自性であると主張されるとすれば、そこに何らかの思想的差異が存在するのは明らかである。その差異は、唯識説の導入による依他起性の質的変化、もしくは、三性説の構造的変化にもとづくであろうと思われるが、その点は更に論証が必要とされるであろう。

（1）長澤實導「解深密経無自相相品の成立過程」『印仏研』第一一巻第二号、昭和三十八年（一九六三）、四一八―四二三頁（後に『瑜伽行思想と密教の研究』昭和五十八年（一九七八）、四三五―四四二頁に再録）、勝呂信静「唯識と法性」『平川彰博士還暦記念論集・仏教における法の研究』昭和六十年（一九八五）、二四五―二四七頁。

（2）袴谷憲昭『唯識の解釈学――『解深密経』を読む』平成六年（一九九四）、一二九―一三〇頁、伊藤秀憲「和訳チベット訳解深密経（三）」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第八号、昭和四十九年（一九七四）、（二）―（三）頁、John Powers, *Wisdom of Buddha, The Saṃdhinirmocanasūtra*, Berkeley, 1995, pp. 98-99 参照。

（3）『瑜伽師地論』では「本地分」においても三無自性説の名称が挙げられているが、名称のみで無自性の論拠は示されない。D. ed., No. 4035, Tshi, 162a$^{5-6}$, P. ed., No. 5536, Dzi, 185a$^{6-7}$, 大正蔵三〇巻、三四五頁下一―三行。

（4）D. ed., "'du byed rnams ni rtin cing 'phrel bar 'byung ba yin pa'i phyir", P. ed., "'du byed rnams ni rten cing 'brel par 'byung ba yin pa'i phyir", P. ed. に従う。

（5）*Triṃśikā*, Lévi ed., p. 41, *ll.* 2-12.

（6）yadi dravyam eva paratantraḥ kathaṃ sūtre sarvadharmā niḥsvabhāvā anutpannā aniruddhā iti nirdiśyante / nâsti virodhaḥ yasmāt / ..... (Lévi ed., p. 41, *ll.* 1-2)

（7）この他にも中観派のバーヴィヴェーカの『般若灯論』やカマラシーラの『中観光明論』の記述がある。

（8）ここでヴァスバンドゥは「把握した通りには存在しない」という文言によって遍計所執性を指示している。ところで、『唯識三十頌』のスティラマティの注釈では「またこのことによって、顕現する通りにはそれに生はない。故にそれには生無自性性があるといわれるのである（ataś ca yathā prakhyāti tathâsyôtpattir nâstîti ato 'sya utpattiniḥsvabhāvatêty ucyate / p. 41, *ll.* 16-19)」と述べられている。これは遍計所執性のことである。つまり、「把握した通りには存在しない（yathā grāhavat tadabhāvāc)」→ヴァスバンドゥは依他起性の生無自性と判断、「顕現する通りには存在しない（yathā prakhyāti tathâsyôtpattir nâstîti)」→スティラマティは遍計所執性の相無自性と判断、ということになる。筆者にはこれらはほぼ同じ意味でないかと思われる。厳密に論証する手段も無いが、三無自性説の曖昧さを示すものと考えられないだろうか。

（9）yad uktaṃ vaipulye niḥsvabhāvāḥ sarvadharmā iti tatra ko 'bhisaṃdhiḥ / ①svayam abhāvatām upādāya ②

svenātmanābhāvatām upādāya ③svabhāve vā 'navasthitām upādāya ④bālagrāhavac cālakṣaṇatām upādāya / api khalu parikalpite svabhāve lakṣaṇaniḥsvabhāvatām upādāya paratantre utpattiniḥsvabhāvatām upādāya pariniṣpanne paramārthaniḥsvabhāvatām upādāya /

(10) ところで、ヴァスバンドゥとアスヴァバーヴァはこの『摂大乗論』の注釈において①—③の「有為の三相（刹那滅）の無自性」と、④の「把握した通りにはそれは存在しない無自性」とを対比させ、前者を「声聞と共通する無自性」と呼び、後者を「声聞と共通しない無自性」と解説している（Hayashima ed., p. 38, n. 4 参照）。はたして声聞が無自性を主張したのかという問題を論ずる用意はないが、興味深い見解であり別稿で検討したい。

(11) 長尾雅人『摂大乗論——和訳と注解』上巻、昭和五十七年（一九八二）、三八七頁参照。

(12) kṣaṇabhaṅgârtho 'py anityârto veditavyaḥ paratantralakṣaṇasya (Lévi ed., p. 149, *ll.* 11-12)

(13) 早島理「無常と刹那——瑜伽行唯識派を中心に」『南都仏教』第五九号、昭和六十三年（一九八八）、一—四八頁、同「外なるもの——MSA 第 XVIII 章第89～91偈を中心に」、同（承前）、同（完）『長崎大学教育学部社会科学論叢』第三七—三九号、昭和六十三—平成元年（一九八八—一九八九）、同「大乗荘厳経論 第 XVIII 章 第82・83偈について」『印仏研』第四二巻第一号、平成五年（一九九三）、（八〇）—（八六）頁、同「諸行刹那滅 "kṣaṇikaṃ sarvasaṃskṛtam"——*Mahāyānasūtrālaṃkāra* 第 XVIII 章82・83偈の解読研究」、同（承前）、同（完）『長崎大学教育学部社会科学論叢』第四七—四九号、平成六—七年（一九九四—一九九五）、同「『大乗荘厳経論』第 XVIII 章第84～88偈について」『印仏研』第四三巻第一号、平成六年（一九九四）、（一五七）—（一六二）頁、同「刹那滅と輪廻転生 "ādhyātmikakṣaṇikatva"——*Mahāyānasūtrālaṃkāra* 第 XVIII 章84～88偈の解読研究」、同（承前）、同（完）『長崎大学教育学部社会科学論叢』第五〇号、平成七年（一九九五）、一五—五四頁、同「『大乗荘厳経論』第 XVIII 章第80、81偈について」『印仏研』第四四巻第一号、平成七年（一九九五）、（一一二）—（一一六）頁、同「余、変異無常、転異無常——『顕揚聖教論』「成無常品第四」における」『長崎大学教育学部社会科学論叢』第五四号、平成九年（一九九七）、五三—六九頁、他多数。

(14) Alexander von Rospatt, *The Buddhsit doctrine of momentariness*, Stuttgart, 1995.

(15) T. Tani, Logic and Time-ness in Dharmakirti's philosophy, *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*, Wien, 1991, pp. 391-392.

(16) Cf. Rospatt, *op. cit.*, pp. 71-72, n. 159.

(17) 既にRospatt 氏はこの記述について次のように理解されている。"this understanding of impermanence is only pro-

visional and secondary to the realization of "inexpressible thing" (*nirabhilāpya vastu*), i. e. *tathatā*" (Rospatt, *op. cit*., p. 72). また、"*paśyati* (i. e. direct vision)" と "*samanupaśyati*, which refers to a more indirect mode of observation (roughly : viewing something in a certain way)" の二つをそれぞれ "the *pariniṣpanna* level" と "the *paratantra* level" とに配当し解釈しようとしている (Rospatt, *op. cit*., p. 72, n. 160) が、このような二分法と三性説理解には筆者は同意しない。通常の三性説においては依他起性と円成実性とはどちらか一方がレヴェルの高い真理概念なのではないと筆者は考える。拙稿「Dharmapāla の空性理解」『印仏研』第四七巻第一号、平成十年（一九九八）、（一六九）―（一七二）頁。また、「依他起性が消えて円成実性が現れる」という三性説理解については、拙稿「トゥルプパの三性説解釈とツォンカパの批判説」『日本西蔵学会々報』第四一―四二号、平成九年（一九九七）、五一―五九頁。

(18) 玄奘訳は正しく理解しているように思われる。「云何菩薩等、随観察一切諸行皆是無常。謂諸菩薩観一切行①言説自性、於一切時常無所有。如是諸行常不可得。故名無常。又即観彼②離言説事、由不了知彼真実故、無知為因生滅可得。如是諸行③離言自性有生有滅。故名無常（大正蔵三〇巻、五四四頁上一六―二一行）」。他の漢訳の当該箇所は、『菩薩地持経』大正蔵三〇巻、九三四頁下一五―一八行、『菩薩善戒経』大正蔵三〇巻、九九七頁中五―九行。

(19) Rospatt, *op. cit*., p. 71, n. 158 に "cf." として示される。

(20) この個所の「随順会通方便善巧 (ānulomikenôpāya-kauśalyena)」については、松田和信「菩薩地所説の ānulomikopāya について――三性三無性説との関連において」『印仏研』第二八巻第二号、昭和五十五年（一九八〇）、六五〇―六五一頁参照。

(21) Bhāviveka の名称については江島恵教「Bhāvaviveka / Bhavya / Bhāviveka」『印仏研』第三八巻第二号、平成二年（一九九〇）、（九八）―（一〇六）頁参照。

(22) 「言語表現という本質について空であるゆえに諸存在は無自性である。そしてまた、まさにそれ故に〔諸存在〕は無生であるから不生不滅である (abhilāpâtmaśūnyatvād bhāvānāṃ niḥsvabhāvatā / tenaiva câpy anutpādād anutpannâniruddhatā // 69 /)、言語表現をともなう事物は表現される通りには存在しない。それ故諸法は事物をもたない、云々と多くのことが語られた (yato 'bhilāpavad vastu na tathā kathyate yathā / avastukatvaṃ dharmāṇām ityādi bahu coditam // 70 /)」Lindtner ed., p. 56, 山口益『仏教における有と無との対論』昭和十六年（一九四一）、修訂版昭和五十年（一九七五）、五〇〇―五〇一頁。

(23) 伊藤秀憲「和訳チベット訳解深密経（一）」『駒沢大学大学院仏教学研究会年報』第六号、昭和四十七年（一九七二）、

四―五頁、Powers, *op. cit.*, pp. 10-14, また、諸注釈の解釈については栗原広海「『解深密経』における二諦と三性――註釈書による第一章の研究」『真宗研究』第二〇輯、昭和五十年（一九七五）、一―一五頁参照。

［付記］本稿の要旨は既に「依他起性、無自性、無常」『印仏研』第四八巻第一号、平成十一年（一九九九）、（一七二）―（一七六）頁に掲載した。

「現量除分別」の経証について

木村　誠司

一

「現量除分別」——「知覚とは分別を除外したものである」(pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham)。この一句は、ディグナーガ Dignāga(四八〇—五四〇)の知覚の定義として、あまりに有名なものである。ディグナーガは、主著 PS において、様々な角度から、この定義を考察した。彼は、分別を言葉(śabda)と規定し、次に、知覚の語源解釈に触れ、そして、ある経証を示した。[1] その経証とは次のようなものである。

アビダルマ(chos mngon pa, abhidharma)においても、〔I〕眼識を具えた者(mig gi rnam par shes pa dang ldan pa)は、青を認識するが、青であると〔認識〕しない。〔II〕対象(don, artha)に対して、対象としての想を持つ(don du 'du shes, artha-saṃjñin)が、対象に対して法(chos, dharma)〔=名称(ming, nāman)〕としての想を持たないのである、と説かれた。(PS, p. 179, *ll.* 20-22)[2]

この経証は、「知覚のひとつである眼識に、法=名称としての想がない」と説くものである。分別=言葉というディ

グナーガの規定[3]からして、これは、確かに、「知覚とは分別を除外したものである」という一句を保証するものであろう。一見したところ、何の不自然さも感じさせない。「アビダルマ」という部分を除いては。一体、このアビダルマは何を意味するのだろうか。ジネーンドラブッディ Jinendrabuddhi（生卒年不詳）は、PSの注釈において、こう述べている。

知覚等のプラマーナの定義（tshad ma'i mtshan nyid, pramāṇa-lakṣaṇa）は、世尊の教示だけから成立したものである。すなわち、今、私が、自分で考察して、規定したのである、と言うのである。それだからこそ、〔PSの経証において〕「アビダルマにおいても……説かれた」と〔ディグナーガは〕述べたのである。[4]（PST, Ye, 4b$^{3-4}$）

ここでは、アビダルマは「仏の教えに関するもの」[5]すなわち仏説という漠然としたものである。しかし、近年、PS〔I〕の典拠は、デーヴァシャルマン Devaśarman（生卒年不詳）作とされるVKであることが、S. D. Śāstrī 氏によって指摘された。[6]氏は、出典個所を明記していないが、VKには次のような記述があった。

〔I〕眼識唯能了別青色。不能了別此是青色。[7]（VK、大正蔵二六巻、五五九頁中）

VKは、六足論のひとつであり、説一切有部（Sarvāstivādin）の教義に深く関わる論書である。[8]かくして、PSの「アビダルマ」は漠然としたものではなく、有部系の論書であることが明らかになった。[9]だが、このことによって、PSの経証は、にわかに不自然なものとなる。というのも、従来、ディグナーガと有部は、互いに思想的に対立するものとして描かれていたからである。例えば、梶山雄一博士は、両者の認識論の相違について、次のように述べている。

有部やニヤーヤ学派の体系では、知覚と思惟（判断および推理）との間の本質的な区別が無視されやすいことになる。感覚と思惟、したがって感覚の内容と観念とが全く異質的なものであるとして、その二つの截然たる区別の上に認識論を展開するのは経量部、特にディグナーガやダルマキールティのいわゆる仏教知識論学派の系統である。それに反して、ニヤーヤ学派や有部においては概念的なものも知覚の対象であり、判断は感覚と本質的には異っていないことになっている。[10]

また、服部正明博士は、PSの経証に言及し、有部が有分別知（savikalpa-jñāna）を明瞭なものとするのに対し、ディグナーガは無分別知（nirvikalpa-jñāna）をより明瞭なものとしていると指摘している。博士は、次のように言う。

然し此のアビダルマの文は、右の様なアビダルマに於ける無分別知をあらわす為に引用されたのではない。青を青たらしめている法を表象することなしに、青の直接知覚があることの経証として引用されたに過ぎないのである。ディグナーガに於ける青の識知は認識の素材としての感性的直観ではなく、却って審慮と決度とをもった分別の知―概念よりも一層明晰判明なものなのである。(11)

両博士の見解は、明らかに、ディグナーガと有部との対立関係を明示するものであろう。これらの見解は、現在では、なかば常識化しているように思われる。さらに、ディグナーガが経量部（Sautrāntika）であること、そして、経量部が有部に批判的であったことは、学界の通説である。(12) しかし、これら近代仏教学の成果は、すべて、PSの経証の不自然さを際立たせるのである。はたして、対立する批判相手の論書を経証とすることなどあり得るのだろうか。本稿は、この単純な疑問を執筆の動機とするものである。

さて、考察に入る前に、問題点を整理しておこう。認識に関する有部とディグナーガとの異同を明らかにするため、左の二つに問題点を収約させることができるであろう。

（α）「知覚〔＝無分別知〕と概念〔＝有分別知〕を異質なものとするか否か」

（β）「知覚と概念のうちどちらが明瞭であるか」

この（α）・（β）に関する従来の見解は、先の梶山・服部両博士の所説に明らかであろう。都合のよいことに、PSの経証は、後代の仏教文献にも、度々引用されている。以下では、それらの文献を中心として、考察することにしたい。

二

有部の代表的論書であるヴァスバンドゥ Vasubandhu（四〇〇―四八〇）著 AKBh には、分別に関する重要な記述がある。それは、次のようなものである。

もし、五識身が、有尋（savitarka）・有伺（savicāra）ならば、どうして無分別と言われるのか。

計度〔分別〕(nirūpaṇa-vikalpa) と随念分別（anusmaraṇa-vikalpa）について、無分別である。分別は三種類である、と伝えられている。自性（svabhāva）〔分別〕・計度〔分別〕・随念分別である。さて、これら〔＝五識身〕には、自性分別はあるが、他の二つはない。それ故、無分別と言われるのである。あたかも、一本足の馬を足がないというように。そのうち、自性分別とは尋である。(13)（AKBh, p. 89, *l.* 7- p. 90, *l.* 1）

ここでは、五識身という知覚には自性分別がある、と明言されている。

さて、ヤショーミトラ Yaśomitra（生卒年不詳）は、この記述を注釈するに際し、PS〔I〕に相当する一文を、次のように引用する。

「どうして無分別と言われるのか」という〔疑問が起こる〕のは、「眼識を具えた者は、青を認識するが、青であると〔認識〕しない」という言葉に基づいてのことである。(14)（SA, p. 89, *ll.* 20-21）

ヤショーミトラの引用の仕方からすれば、PS〔I〕は、「知覚には自性分別もない」という意味合いを持つことになろう。とすれば、（α）に関してディグナーガと有部は、明らかに対立していることになる。ところで、ディグナーガには、AKBh に対する注釈がある。そこにおいて、彼は、AKBh の先の記述をなぞるだけであるが、少くとも、AKBh の分別説を熟知していることは確かである。(15) PS〔I〕がヤショーミトラ的に解釈されることも、ディグナーガは、予想できたかもしれない。PS の経証は、有部の論書を用いながら、有部との対立点を明示しようとするものなの

だろうか。とすれば、従来の学説は、やはり、正しかったことになる。ところが、他の文献によれば、そうとも言えないのである。ディグナーガの学流にも関係の深いカマラシーラ Kamalaśīla（七四〇—七九五）は、ヤショーミトラとは全く逆の意味合いで、PSの経証に言及している。カマラシーラの解釈を見てみよう。

アビダルマにおいて、「眼識を具えた者は、青を認識するが、青であると〔認識〕しない」。さらに、「対象に対して、対象としての想を持つが、対象に対して、法としての想を持たないのである」と説かれた。「青を認識する」と「対象に対して、対象としての想を持つ」というこの二つによって、対象に対して錯乱がないこと（yul phyin ci ma log pa, aviparītaviṣayatva）が示されるので、無錯乱性が述べられたのである。青であると〔認識〕しない」と「法としての想を持たないのである」というこの二つによって、名称と結合した対象（ming dang ldan pa'i don, nāmānuviddhārtha）を把握することが否定されているので、分別の除外が述べられたのである。そのことから、眼識等が、計度〔分別〕（nges par rtog pa）と随念分別（rjes su dran pa'i rnam par rtog pa）について、無分別であるとも、述べられている。[16]（NBP, p. 481, *ll.* 7-18）

ここでは、PSの経証は、「知覚に自性分別がないことを示すためのもの」ではない。つまり、カマラシーラによれば、（α）に関して、ディグナーガと有部との間には、何ら対立点はないことになるのである。このように、PSの経証は全く矛盾した意味合いで引用されている。これをどう考えればよいのだろうか。結論を急がず、ひとまず、そもそもの典拠と目されるVKに戻ってみよう。

三

VK〔I〕の直後には、次のような記述が続いている。

〔II〕意識亦能了別青色。乃至未能了別其名。不能了別此是青色。若能了別其名。爾時亦能了別青色。亦又能了別

此是青色。(VK, 大正蔵二六巻、五五九頁中—下)

このVK〔II〕は、PS〔II〕とは、明らかに異っているが、その趣旨において全く相違しているとも思えない。明確な判断を下すための示唆を、チャンドラキールティCandrakīrti(六〇〇—六五〇)が与えてくれるので見てみよう。チャンドラキールティは、ディグナーガの経証を批判して、こう述べている。

「眼識を具えた者は、青を認識するが、青であると〔認識〕しないという経証(āgama)は、知覚の定義を述べるために紹介されたのではなく、五つの感官知が、愚鈍(jaḍa)であることを示すものなので、分別を除外した識だけが知覚ではないのだから、こ〔のディグナーガ説〕は、経証からも、不適切である。[17] (PP, p. 74, *l*. 8- p. 75, *l*. 2)

この批判が、VKを直接踏まえたものであると、断定することは、もちろんできない。しかし、VK的な所説を意識した批判であることは確かであろう。[18] VK〔II〕は、「名称を伴わない意識は不明瞭であるが、名称を伴った意識は明瞭である」と述べている。これは、「名称を伴わない眼識が不明瞭であること」も暗示している。チャンドラキールティは、それを受けて「五つの感官知が、愚鈍であることを示すもの」と述べたのであろう。では、VK〔II〕とPS〔II〕は、同じ趣旨を示すものであろうか。もし、異っているのなら、チャンドラキールティの批判は的はずれとなる。先に述べたVK〔II〕の趣旨を、PSの分別=言葉=名称という規定[19]にあてはめれば、それは、「無分別知不明瞭・有分別知明瞭説」とでも表現できよう。はたして、この説は、PS〔II〕に確認できるだろうか。その可能性を探ってみよう。PS〔II〕の「想」という言葉が、解明の鍵を握っているように思われる。「想」について、ヤショーミトラは、次のように述べているからである。

〔想とは、〕「相(nimitta)の把握を本質とするものである」と言われている。相とは事物の特殊な状態、青等のことである。それの把握=判断(pariccheda)、それを本質=自性とするものなのである。……もし、想が判断を本質とするものならば、それと結合している時、相を把握するのだから、五識身も有分別となるはずである。そうはならない。なぜなら、五識身と結合した想は明瞭ではないが、意識身と結合したものは明瞭だからである。それこ

そが分別であると言われたのである。[20]（SA, p. 48, *ll.* 18-23）

ここには、「想」[21]をめぐって、「無分別知不明瞭・有分別知明瞭説」が、はっきりと示されている。残念ながら、ディグナーガの AKBh 注は、全くその説には触れていない。[22]しかし、彼がヤショーミトラ的解釈に無知であったとは、到底思われない。おそらく、ディグナーガは、アビダルマ文献で「想」が使用された場合、当時の学僧達に、それが、どのような印象を与える言葉であるのか、十分に理解していたはずである。とすれば、PS〔II〕は、件の説を積極的に支持するものではないとしても、否定するものではないことになろう。したがって、（β）に関する従来の説は、訂正されるべきである。

四

さて、ここで、未解決のままであった（α）の考察に戻らねばならない。ヤショーミトラが引用したのはPS〔I〕に相当する部分だけであったが、カマラシーラはPS〔I〕・〔II〕をともに引用していた。おそらく、この引用の仕方が、両者の相違を生み出した原因であろう。ヤショーミトラの引用には、PS〔II〕にある「想」が欠如している。「想」は、ヤショーミトラ自身の注釈において、分別を否定するものではない。となれば、PS〔I〕・〔II〕が対になって引用される場合、カマラシーラ的解釈にならざるを得ないであろう。故に、（α）に関して、従来の説は不適切であることが明らかになった。[23]知覚論をめぐって、ディグナーガと有部とは対立していたのではなく、むしろ一致していたとみなす方が妥当ではないだろうか。ディグナーガにとって、有部の論書を経証とすることは、ごく自然なことだったと思われるのである。ただし、ディグナーガは、有部の教義を全面的に受け入れたのではなかった。ディグナーガが分別と同置した言葉について、両者は、全く異った立場を取るからである。ディグナーガは、言葉の実在性を否定し、

対象の欠如した言葉（don gyis stong pa'i sgra）だけによって、対象が限定されて述べられる。[24]（PS, p. 179, *ll.* 6-7）

と言うが、有部にとって、言葉は心不相応行（citta-viprayukta）として実在する。[25] 思うに、ディグナーガの意図は、有部の教義の訂正にあったのであろう。それを対立とみなすのは、後世の偏見かもしれない。

では、ディグナーガは、有部を批判した経量部でもなかったのだろうか。この疑問についての言及を避けることはできないであろう。最後に、その点を考察してみよう。

五

AKBh には、尋・伺についての論議がある。その中で、次のような見解が示されている。

〔A〕尋と伺は、言葉を形成するもの（vāksaṃskāra）である。[26]（AKBh, p. 205, *l*. 3）

これは、ヤショーミトラの注釈（SA, p. 205, *l*. 23）によれば、経量部説である。さらに、ヴァスバンドゥの見解を注釈する際、ヤショーミトラは、次のような「古の阿闍梨」（pūrvācārya）達の説を引く。

〔B〕古の阿闍梨達は、言う。尋とは何か。意あるいは智慧に依存して、順次に、未確定（anabhyūha）の段階（avasthā）と確定（abhyūha）の段階の両者について、尋求（paryeṣaka）という意言（manojalpa）が生ずる。それは、心の粗放性（audārikatā）である。伺とは何か。意あるいは智慧に依存して、順次に、未確定の段階と確定の段階の両者について、観察（pratyavekṣaka）という意言が生ずる。それは、心の細密性（sūkṣmatā）である。[27]

(SA, p. 206, *l*. 31- p. 207, *l*. 11)

この〔B〕は、瑜伽行派（Yogācāra）の文献にトレースされているが、[28] 実は、〔A〕も基本的に瑜伽行派の説であることが報告されている。[29] さて、〔A〕・〔B〕は、共に、尋・伺を言葉の原因とする点が共通している。先に見たように、尋は自性分別と同じものである。[30] ディグナーガは、知覚に自性分別があることを認め、同時に、そこから言葉が生ずることを否定していた。とすれば、ディグナーガは、〔A〕・〔B〕を承認しない立場にあることになろう。つまり、ディ

グナーガは、経量部説にも、さらに、瑜伽行派説にも与していないことになる。[31] かくして、ディグナーガを、経量部や瑜伽行派とみなす従来の通説[32]も確定的なものではなくなった。以上の論述は、あるいは、荒唐無稽な珍説かもしれないが、少なくとも、セクト主義的な仏教理解は一考されるべきであろう。

(1) 詳しくは、Masaaki Hattori : Dignāga, On Perception, Cambridge, 1968, pp. 25-26 およびその注参照。

(2) chos mngon pa las kyang mig gi rnam par shes pa dang ldan pas sngon po shes kyi sngon po'o snyam du ni ma yin no, don la don du 'du shes kyi don la chos su 'du shes pa ni ma yin no zhes gsungs so.

なお、〔名称として〕という部分は、PST, Ye 21 a3-4, don la chos su 'du shes pa ni ma yin zhes pa don la ming gi 'du shes pa ma yin no zhes pa'i don te により補った。注(1)服部本 p.26 の英訳および注 1. 37 参照。

(3) 注(1)の服部本 p. 25 および注参照。

(4) gang 'di mngon sum la sogs pa'i tshad ma'i mtshan nyid de ni bcom ldan 'das kyi nye bar bstan pa kho na las grub pa ste/da lta kho bos rang nyid kyis brtags nas rnam par ma bzhag pa ma yin no zhes pa'o//de nyid kyi phyir chos mngon par yang gsungs so zhes gsungs so//

(5) アビダルマの様々な語義については、桜部建『倶舎論の研究』京都、昭和四十四年、一三一―一三二頁参照。

(6) S. D. Śāstrī (ed.) : Tattvasaṅgraha (Bauddha Bharati Series 1), p. 16, *l*. 2.

(7) VK の内容理解にあたって、渡邊楳雄訳・片山一良校訂『国訳一切経・毘曇部四』昭和六十一年を参照した。

(8) 有部教学における VK の位置付けについては、注(5)の桜部本五〇―五一頁参照。

(9) 服部博士は、注(1)の服部本において「アビダルマ」を Abhidharma treatise と訳されているが、どの文献であるか特定していない。

(10) 梶山雄一『仏教における存在と知識』東京、一九八三年。

(11) 服部正明「ディグナーガの知識論（完）」『哲学研究』第四六三号、昭和三十四年、三一頁。

(12) 御牧克己「仏教学説の諸体系　2　経量部」『岩波講座　東洋思想』第八巻、インド仏教1、一九八八年、二二六―二六〇頁参照。

(13) yadi pañca vijñānakāyāḥ savitarkāḥ savicārāḥ, katham avikalpakā ity ucyante? nirūpaṇānusmaraṇavikalpenā-

vikalpakāḥ/trividhaḥ kila vikalpaḥ—svabhāva-abhinirūpaṇa-anusmaraṇavikalpaḥ/tad eṣāṃ svabhāvavikalpo 'sti, netarau/tasmād avikalpakā ity ucyante/yathā—ekapādako 'śvo 'pādaka iti/tatra svabhāvavikalpo vitarkaḥ/

(14) katham avikalpakā ity ucyanta iti/ "cakṣurvijñānasaṃsargī nīlaṃ vijānāti no tu nīlam" iti vacanāt/

(15) ディグナーガの AKBh 注 MP は、チベット訳が現存している。桜部博士は MP について「この倶舎論綱要書の中に唯識因明の学匠陳那の面目をうかがわしめる叙述を見出すといふよりも、ただ、手落ちのない忠実な要約のすぐれた一例をそこに見得る、といふべきであらう。……ところで、興味深いことに、最後の破我品だけは右に述べたような仕方に従っていない。……原破我品に論ぜられてゐる多数の論点の中で特に興味をひく数箇の問題だけを採り出して並べ挙げてゐるもののように見える」と報告されている。桜部建「陳那に帰せられた倶舎論の一綱要書」『東海仏教』第二輯、一九五六年、三三—三六頁。注(1)の服部本 p. 2 および注 7 参照。先の AKBh に対する MP の注釈は、次の通り。

gal te rnam par shes pa'i tshogs lnga po rnams rtogs pa dang dpyod pa dang bcas pa dag yin na/ji ltar rnam par rtog pa med pa dag ces bya zhe na/nges par rtog dang rjes dran pa'i rnam par shes pas rnam min rtog/rnam par rtog pa ni rnam pa gsuṁ mo zhes grag ste/ngo bo nyid dang nges par rtog pa dang rjes su dran pa'i rnam par rtog pa'o//de bas na de dag ngo bo nyid kyis rtog pa ni yod kyi gzhan dag ni ma yin te/de bas na rnam par rtog pa med pa dag ces bya ste/dper na rta rkang pa gcig pa la rkang med ces bya ba bzhin no// (Thu, 155a[4-7])

(16) chos mngon pa las

mig gi rnam par shes pa dang ldan pas, sngon po shes kyi sngon po'o snyam du ni ma yin no
zhes bya ba dang,
don la don du ['du] shes kyi don la chos su 'du shes pa ma yin no zhes gsungs te,

sngon po shes pa dang don la don du 'du shes kyi zhes bya ba 'di gnyis kyis ni yul phyin ci ma log par bstan pa'i phyir, ma 'khrul pa nyid bshad pa yin no. sngon po'o snyam du ni ma yin no zhes bya ba dang, chos su 'du shes pa ni ma yin no zhes bya ba 'di gnyis kyis ni ming dang 'brel pa'i don 'dzin pa spangs pa'i phyir rtog pa dang bral ba nyid bshad pa yin te, de nyid las mig la sogs pa'i rnam par shes pa nges par rtog pa dang, rjes su dran pa'i rnam par rtog pas, rnam par mi rtog pa nyid du yang brjod la……

カマラシーラは、ディグナーガではなく、ダルマキールティ Dharmakīrti（六〇〇—六六〇）の知覚の定義「知覚とは分別を除外し、錯乱のないものである」(pratyakṣaṃ kalpanāpoḍham abhrāntam) を解釈している。ディグナーガとダル

マキールティの知覚論の相違は重要な問題であり、すでに、多くの研究がある。最近の成果としては、T. Funayama : 'A Study of Kalpanāpoḍha, A Translation of the Tattvasaṃgraha, vv. 1212-1263 by Śāntarakṣita and the Tattvasaṃgraha pañjikā by Kamalaśīla on the Definition of Direct Perception', Zinbun : Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University, No. 27, 1992, pp. 33-128 がある。なお、カマラーシラは、TSPにおいて、PS〔I〕を引用し、NBPと同じような解説を加えている。それは、左の如し。

tatra pratyakṣasya lakṣaṇam——bhrāntikalpanābhyāṃ rahitatvam/tac ca bhagavatoktam eva/yad āha——"cakṣurvijñānasamaṅgī nīlaṃ vijānāti, no tu nīlam" iti/tathā hi 'nīlaṃ vijānāti' ity anenāviparītaviṣayatvakhyāpanād abhrāntatvam, 'no tu nīlam' ity anena nāmānuviddhārthagrahaṇapratikṣepāt kalpanārahitatvam. (p. 16, *ll*. 1-5)

(17)　cakṣurvijñānasa[ma]ṅgī nīlaṃ jānāti no tu nīlam iti cāgamasya pratyakṣalakṣaṇābhidhānārthasyāprastutatvāt/pañcānām indriya-vijñānānāṃ jaḍatvapratipādakatvāc ca/nāgamād api kalpanāpoḍhasyaiva vijñānasya pratyakṣatvam iti na yuktam etat/

(18)　実は、丹治昭義氏は、すでに、PS〔I〕がVKに見出されることを報告し、PPとの関わりで論じられておられる。丹治氏は、「jaḍaは感覚のない物質といった意味にもなるが、チャンドラキールティは寧ろ「青を知る」という眼識は概念作用を離れた知覚ではなく、知覚判断といったものを示していると主張しているものと思われる」と述べ、jaḍaを「無自覚」と訳される（丹治昭義『実在と認識　中観思想研究II』平成四年、二二一―二二二頁）。これは、筆者の理解と異る。筆者は、VK〔I〕〔II〕は、認識の明瞭性の比較を論じるものと理解しているので、jaḍaを「愚鈍」と訳した。ちなみに、Th. Stcherbatsky : The Conception of Buddhist Nirvāṇa, rep. 1965, p. 168は'unconcious'と訳し、本多恵『チャンドラキールティ中論註和訳』東京、昭和六十三年、五六頁は、「非精神的」、奥住毅『中論註釈書の研究　チャンドラキールティ『プラサンナパダー』和訳』一一九頁は「昧鈍」とする。VKが有部系の論書であることからして、AKBhにおけるjaḍaの意味も参考になると思い、『倶舎論索引』を見たところ、昧鈍・性鈍という漢訳が与えられていた。

(19)　注(1)の服部本 p. 25およびその注参照。

(20)　"nimittodgrahaṇātmikā" iti/nimittaṃ vastuno 'vasthāviśeṣo nīlatvādi, tasyodgrahaṇam = paricchedaḥ, tadātmikā tatsvabhāvā/...... yadi paricchedātmikā saṃjñā, tatsamprayoge nimittam udgṛhṇantīti pañcāpi vijñānakāyā vikalpakāḥ syuḥ? na syuḥ ; na hi pañca-vijñānasamprayoginī saṃjñā paṭvī/manovijñānakāyasamprayoginī tu paṭvīti tad eva vikalpakam uktam/

(21) 想については、松本史朗『禅思想の批判的研究』東京、一九九四年、八一一三頁参照。松本博士は、「"saṃjñā" とは、単にAという対象を見る認識ではなく、〝AはAである〟と知る認識でもなく、Aを、Aの性質 (nimitta) であるBと結びつけて知る認識なのである」(一〇頁) と述べられる。松本博士は、「Aという対象を見る認識」と「AをAであると知る認識」を想から除外されるが、PS〔II〕やSAにおいては、それらの認識も想に含まれている。

(22) 左にAKBhとMPを並べておこう。

saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā//14//

yāvan nīlapītadīrghahrasvastrīpuruṣamitrāmitrasukhaduḥkhādi-nimittodgrahaṇam asau saṃjñāskandhaḥ/ (AKBh, p. 48, *ll*. 5-7)

'du shes ni mtshan mar 'dzin pa'i bdag nyid do//gang sngon po dang/ser po dang/ring po dang/thung ngu dang/pho dang mo dang mdza' bshes dang/mdza' shes ma yin pa dang/bde ba dang sdug bsngal ba la sogs pa'i rang bzhin gyi khyad par la mtshan mar 'dzin pa de ni 'du shes kyi phung po'o// (MP, Thu, $148b^8$-$149a^1$)

(23) PS〔II〕について丹治氏は「これは教証の一部ではなく、ディグナーガの説明のようである」と述べている (注(18)の丹治本二三三頁注79)。しかし、PS〔I〕〔II〕は共にgsungsという敬語を用いて引用されているので、〔II〕だけを経証としないのは不合理である。NBPの引用の仕方もPSと同様であることからしても、PS〔II〕は経証であろう。

(24) don gyis stong pa'i sgra 'ba' zhig gis don rnams khyad par du byas zhing brjod do. 注(1)の服部本 p. 25および注1, 29参照。

(25) 注(5)の桜部本三四六頁および注(12)の御牧論文二三五頁参照。

(26) vākyasaṃskārā vitarkavicārāḥ.

(27) pūrvācāryā āhuḥ――"vitarkaḥ katamaḥ? cetanāṃ vā niśritya prajñāṃ vā paryeṣako manojalpo 'nabhyūhābhyūhāvasthayor yathākramam, sā ca cittasyaudārikatā/vicāraḥ katamaḥ? cetanāṃ vā niśritya prajñāṃ vā pratyavekṣako manojalpo'nabhyūhābhyūhāvasthayor yathākramam, sā ca cittasūkṣmatā" iti/

(28) 袴谷憲昭「Pūrvācārya考」『印度学仏教学研究』第三四巻第二号、昭和六十一年、八六六―八六五頁。

(29) 原田和宗「言語に対する行使意欲としての思弁(尋)と熟慮(伺)――経量部学説の起源(1)」『密教文化』第一九九・二〇〇号、一九九八年、二四七―二二二頁。

(30) 本文六四六頁のAKBh参照。

(31)　TSPでは、分別を論ずる場合、除外すべきものとして、「言葉と混合する心の粗放性と細密性の原因たる尋と伺」(śabdasaṃsargacittaudārikasūkṣmatāhetū vitarkavicārau) (p. 449, *l*. 22) と「所取・能取の分別」(grāhya-grāhaka-kalpanā) (p. 449, *l*. 23) が挙げられている。注(16)の船山論文では、前者を有部、後者を瑜伽行派のものとする (pp. 62-63) が、この説明は不適切であろう。

(32)　代表的かつ先駆的な見解として Th. Stcherbatsky : Buddhist Logic, Vol. 2, rep. 1962, p. 370の注3参照。

［略号および使用テキスト］

ディグナーガ

PS : Pramāṇasamuccaya (Masaaki Hattori : Dignāga, On Perseption 所収).

MP : Abhidharmakośa-vṛtti-marma-pradīpa, Peking edition, No. 5596.

ヴァスバンドゥ

AKBh : Abhidharmakośabhāṣya (Bauddha Bharati Series ,5, 6, 7, 9).

ヤショーミトラ

SA :　Sphuṭārthā (Bauddha Bharati Series, 5, 6, 7, 9).

チャンドラキールティ

PP : Prasannapadā ed. by Louis de la Vallée Poussin.

カマラシーラ

NBP : Nyāyabindupūrvapakṣesaṃkṣipta (Hiromasa Tosaki「Kamalaśīla 作 *Nyāyabindupūrvapakṣesaṃkṣipta*——現量章のテキストと和訳」『インド古典研究　神秘思想論集』成田山、一九八四年所収).

TSP : Tattvasaṃgrahapañjikā (Bauddha Bharati Series, 1).

デーヴァシャルマン

VK : Vijñānakāya『識身足論』大正新修大蔵経 No. 1539.

ジネーンドラブッディ

PST: Pramāṇasamuccayaṭīkā デルゲ版 No. 4268.

二つの解脱——ヴェーダーンタと仏教

奥住　毅

一　はじめに

二つの解脱としてここに問題とするのは、シャンカラ派のヴェーダーンタ哲学の教説において提起される生前解脱(jivanmukti) および離身解脱 (videhamukti) である。生前解脱に関係してサダーナンダ (Sadānanda, 一五〇〇年頃) の綱要書『ヴェーダーンタ・サーラ』(*Vedāntasāra*) には、

生前解脱を得た人とは、自己の本性である分たれざるブラフマンを認識することによって、ブラフマンに関する無知を滅無に帰せしめることによって、自己の本性である分たれざるブラフマンが直観されたときに、無知とその結果である積まれた業と疑いと顛倒せる(誤った)見解などもまた滅無に帰するが故に、すべての束縛を離れてブラフマンに専念せる人である。

等と書かれている。[1]

生前解脱に対照するものとして離身解脱が考えられる。中村元博士によれば、シャンカラは、しかし、「生前解脱」

なる用語を著作に用いておらず、彼においては解脱とはすべからく〈生きながらの解脱〉と考えられていたように見え、したがって二つの解脱の考え方はなかったと言われる(2)。

離身解脱とは、生前解脱を得た求解脱者が身体をうしなう死後に完全な解脱を得られるという考え方を表示するものである。しかし、後説するように、ヴェーダーンタにおいては生前解脱により高い価値を見ているらしいことも一つの事実である。

このような二つの解脱に対比してただちに想起されうるのは、仏教における二つの涅槃、即ち有余依涅槃（sopadhi-śeṣanirvāṇa）及び無余依涅槃（nirupadhiśeṣanirvāṇa）である。しかし、この二つの解脱についての実際の叙述を仏教の涅槃の考え方との対比において考察してゆくと、むしろ瑜伽行唯識派において構想される四種の涅槃、即ち本来自性清浄涅槃、有余依涅槃、無余依涅槃、および無住処涅槃の全体にかかわりを有するものであるらしいことが見えて来る。本稿では所提の論題をその視野において追究してみようと考える。

二つの解脱は、ヴィドヤーラヌヤ（Vidyāraṇya, alias Mādhava, 一三五〇年頃）の著作『ジーヴァンムクティ・ヴィヴェーカ』（*Jīvanmuktiviveka*, 生前解脱の識別）に新古の諸ウパニシャッドやヴェーダーンタ哲学（シャンカラ派）の諸典籍、『バガヴァッド・ギーター』、『ヨーガ・スートラ』、及び『ラグ・ヨーガ・ヴァーシシュタ』（*Laghuyogavāsiṣṭha*）等の論究を博捜して、求道的に且つ綜合的に解明が遂げられている。本稿は同書を読むことを通して遂げられる(3)。同書は、第一章「生前解脱の知識根拠」、第二章「残存印象の滅尽の識別」、第三章「マナスの消滅の識別」、第四章「生前解脱の自らの本質（自体）の成就の目的の識別」、第五章「已知者の放棄の識別」という五章よりなる。以下、これら諸章の内容の概略を示す。

【第一章】章名は「生前解脱の知識根拠」とされるが、内容は、離身解脱及び生前解脱の獲得にかかる二つの放棄、すなわち〈欲知の放棄〉（vividiṣāsaṃnyāsa）および〈已知者の放棄〉（vidvatsaṃnyāsa）——それらの修行者はパラマハンサと規定される——の記述・規定（第一、二節）、および生前解脱の定義（第三節）、さらに、生前解脱を得た者

(jīvanmukta) の性状を諸知識根拠、すなわち諸聖典（シュルティ、スムリティ）の記述を引用しつつの説明である。
【第二章】章名は「残存印象の滅尽の識別」であるが、次の第三章とともに、生前解脱の成就の手段（＝能成 sādha-na）の論究を目的とした内容である。離身解脱および生前解脱の能成（成就手段）として〈真有（tattva, ＝ブラフマン）の知〉、〈マナスの消滅〉及び〈残存印象（vāsanā, ＝saṃskāra 潜在的形成力）の滅尽〉があることが示され、それら三つの長時の同時修習のみにより二つの解脱が遂げられることが示される。そして二つの解脱の相互の密接な関係、および修習の本質をなすものが人間的努力（pauruṣa, puruṣaprayatna）であることが示される。さらにそれによる神的完具 (daivasampad) の達成、すなわち善き残存印象の増長によって悪しき残存印象（アスラ的完具 āsurasaṃpad）が克服されてゆくことにより、ヨーガの教誡にさし示される極致、即ち生前解脱が獲得されるとされる。
【第三章】前章を受けてマナスの消滅が論究される。その内容はほぼ『ヨーガ・スートラ』に示されたヨーガの修習を基調とする。
【第四章】生前解脱の目的五項目の提示と説明。それに付随して七ヨーガ地や苦行の問題等が扱われる。
【第五章】已知者の放棄を『パラマハンサ・ウパニシャッド』の詳しい説明により考察及び叙述する。

二　生前解脱の定義

I　欲知の放棄、已知者の放棄と関連して

欲知の放棄と已知者の放棄とは、それぞれ離身解脱と生前解脱との原因である。[4]
欲知の放棄は、真有の知の成就をめざして聞・思・修を行なう。しかるに已知者の放棄は、正しく実行された聞・思・修によりブラフマンがすでに知られた者（＝已知者）により達成されつつある、学識（pāṇḍitya）と嬰児性 (bālya) と沈黙者性 (mauna) との諸語により言語表現さるべき進行である。二つの放棄を成立させるものは、輪廻を厭

い妻子の獲得を否認した上に世間を捨てる、きわめて強い離欲である。そのような修行者は、四種の放棄者（saṃnyāsin）のうちの最高位の「パラマハンサ」（paramahaṃsa）とよばれる。かれらは息子・財富・世間への欲求を捨棄し、一方アートマン世間、すなわち器官の領域内の（aparokṣa, ＝直観）知によりブラフマンを現に直接経験しつつある者を、愛願しつつ遍歴遊行する。(5) かれらは、(1)修行者としてのしるし（祭紐、三杖、水瓶等）および行動様式に飾られず、狂者でないのに狂者の如く行動する者たちであり、(6) (2)魯鈍な外貌を保持し苦楽の感情に無関心で無所有で、かのブラフマンの道に正しく成就しており、乞食行を実行して腹を皿となして利得・非利得に平等であり、空屋・神堂・草の堆積・蟻塚・樹の根等、住処に関心なく住する者であり、清らかな禅定に専心して内心に確立している者等と語られる。(7) また欲知の放棄者は一切の捨棄（離貪）、杖等の獲得保持、結婚しないで出家遊行すること等を特徴とし、已知者の放棄者は杖等なるしるしの欠如、世間の慣習の超越、ブラフマンの直接経験等を特徴とする者ともされる。(8)

II　生前解脱の本質・定義

現に生きている人には、行為者であること、享受者であること、および楽・苦等を特質とする心の諸属性がある。それらは煩悩を本質とするから、繋縛となっている。それの止滅が生前解脱である、とヴィドヤーラヌヤは定義する。(9) そして、たとえ繋縛の究極的な抑止は不可能であっても、一切の心の変容（vṛtti）はヨーガの修習等なる人間的努力により克服されることが可能であるとする。(10) これは諸聖典の言述に基いている。

人を束縛する旧来の悪しき残存印象の網が、身口意によりなされる人間的努力・人間の現実活動により断捨される。すなわち旧来の不善なる残存印象（bhāva, ＝存在様態）が、努力、すなわち不善なるそれに対抗する、教誡に依る〈法の実行〉により、善なる残存印象の道筋へと克服されるのである。(11) そして最終的には善なる残存印象もまた捨てられるのである。

三　生前解脱の能成(1)

生前解脱の能成（sādhana, ＝成就手段）は真有の知（tattvajñāna）、マナスの消滅（manonāśa）および残存印象の滅尽（vāsanākṣaya）である。[12]

これらは、同時に長時に修習されたときに生前解脱の果を与えるが、一つ一つ別々に修習されても果実は結ばないとされる。[13]

①真有の知の一応の定義

「これ一切はアートマンにほかならない。しかるに、現に認知されつつある色・味等よりなる世界はマーヤー所生である。しかして、これ（世界）は実義よりしては存在しない」という確知確定が、真有の知である。[14]

②マナスの消滅の一応の定義

灯明や光焔の相続のように変容の相続の形をなして現に展開しつつある内官の実質は、思考を本体とするから、「マナス」とよばれる。それの消滅というのは、変容を本質とする開展（pariṇāma）を捨棄したのち、すでに滅したものであること（niruddhatva）を様相とするものとしてある開展である。[15]『ヨーガ・スートラ』には、このことが「活動状態（vyutthāna）と抑滅（nirodha）との二つの潜在印象がそれぞれ前者が克服され、および後者が出現するときに抑滅の刹那と心とが同伴・結合されることが、抑滅の開展である」[16]とされる。すなわち活動状態の諸潜在印象が制伏され、抑滅の諸潜在印象が出現し、そして抑滅と結合された刹那が心と伴い存するということが、すなわちマナスの消滅である。[17]

③残存印象の滅尽の一応の定義

先と後との関係なしに同時に生じつつある憤恚等なる特殊な変容には、原因として、先また先の患習（習慣性）により心に纏著されつつあるというあり方で、心に止在している潜在印象（saṃskāra）、すなわち残存印象がある。しかし

て、その残存印象の滅尽というのは、識別知（viveka）により生ずべき、平静・克己等[18]なる清浄な（＝善なる）残存印象が堅固であるときには、たとえ外的な起因があるとしても、憤恚等なる諸変容が生じないこと、それである。[19]

④これら三者の相互達成の関係

『ラグ・ヨーガ・ヴァーシシュタ』には「残存印象の滅尽と識知（＝真有の知）とマナスの消滅とは、同時に長時に修習されたときには、果実を与えるものとなる[20]」等と語られる。そしてヴィドヤーラヌヤはそれら三つが、交互に二つが二つと連合するという形でたがいに相互関係にあることを理解して修習さるべきであることを、聖典に基づき随伴（anvaya）と遮遣（vyatireka）とにより示している。すなわち、

(a)マナスの消滅と残存印象の滅尽

マナスの消滅が起こっていないならば、諸変容が現に生じつつあるので或る時に外的な起因により憤恚等なる変容が生ずるから、残存印象の滅尽はあり得ない。しかるに残存印象がいまだ滅尽していないならば、まさにそのようにこそ変容を生じさせるから、マナスの消滅はあり得ない。[21]

(b)真有の知とマナスの消滅

真有の知がいまだ生じていないときには色・味等なる諸対象が現存しているから、それを作用領域とする心（＝マナス）の変容は妨げられることができない。心の寂滅が存在しないならば、諸変容により現に認知されつつある色・味等において、「ここには何らの別異性もない[22]」等なる天啓聖典により直接知覚との矛盾が疑われることにより、「第二なきブラフマンがある」というこのような真有の確知確定が起こること、それがあり得ない。[23]

(c)残存印象の滅尽と真有の知

憤恚等なる諸残存印象がいまだ滅尽していないときには、平静・克己等なる諸成就手段が達成されていないから、真有の知は起こらない。しかして第二なきブラフマンなる真有がいまだ知られていないときには、憤恚等の起因における「真有である」との誤知がいまだ消滅していないから、諸残存印象は滅尽しない。[24]

⑤二つの放棄、二つの解脱と三者との関係

欲知の放棄者にとって離身解脱をめざして達成すべきものは真有の知であるが、切り離し得ない関係において副次的にマナスの消滅と残存印象の滅尽とが達成さるべくあり、一方已知者の放棄者にとっては、生前解脱をめざして達成さるべきものはマナスの消滅と残存印象の滅尽であるが、切り離し得ない関係において副次的に真有の知が達成さるべく存在する。この関係は、成就目的である離身解脱および生前解脱それぞれより見るならば、生前解脱にとって直接的能成は残存印象の滅尽とマナスの消滅であり間接的能成は真有の知であり、この場合真有の知は他の二者のための能成をなす。一方離身解脱には、直接的能成は真有の知であり間接的能成は他の二者であり、この場合二者は真有の知のための能成をなす。(25)

このように三者の相互関係の中で、二つの放棄は、生前解脱の獲得への進行においてつながり合って複合的効果を実現させると考えられる。離身解脱と生前解脱の関係も、それゆえに、生前解脱の獲得への進行において複合的な関係をなしていることが知られる。

⑥人間的努力

長時に同時修習されるこれら三者の成就における能成として、人間的努力（pauruṣa）が示される。人間的努力とは、「どのような方法によってでも必ずや私は成就するであろう」というこのような果断不撓を本質とする強い意志であるとされる。(26) そして、具体的には真有の知においては聴聞等、マナスの消滅においてはヨーガの修得、残存印象の滅尽には対抗的残存印象の生起がそれぞれ能成である。(27) それらは長時の修習の過程において、それぞれ知の修習、覚知（bodha）の修習、ブラフマンの修習として意識され、『ラグ・ヨーガ・ヴァーシシュタ』に細説される。知の修習（＝真有の憶念）とは、真有の熟考、語り、修行者相互間の覚醒開覚、および一意専心であることである。覚知の修習（＝マナスの消滅の修習）とは、ヨーガおよび諸教誡による世界と自己との畢竟無の成就・達成である。ブラフマンの修習（＝残存印象の滅尽の修習）とは、可見（＝世界）の不生起の覚知、それによる貪り・怒り等の衰弱、およびそれによる

満足の感情である。[28]

四 生前解脱の能成(2)

①真有の知はどのように成就されるか

真有の知はマナスの消滅と残存印象の滅尽とを生じさせる(能生)。[29]

真有の知は離身解脱を成立させる直接的能成である。身体とともなるものであること(sadehatva)は無知により形成されたものであり、真有の知が得られたときに独離なる(kevala)アートマンの状態、独存(kaivalya)、すなわち離身解脱が獲得される。残存印象の滅尽とマナスの消滅とのみ(有属性ブラフマン念想者の所行)では独存は起こらない。[30]

離身解脱の成就は真有の知と同時のものであるとする説と、その後の身体の死の直後のものであるとする説とがある。[31]

真有の知は未発の当来の生という果実を生じさせないが、已発の(prārabdha)業の果(=リンガ身)を消滅させない。未発の集合体の消滅は真有の知の所成であるが、已発の業の消滅は享受によるのであり、ここに生前解脱との関わりがあることになる。知は無知を消滅させるものである。[32]

②残存印象の滅尽はどのように成就するか

残存印象は、善なる(=浄なる)それと悪しき(=穢なる)それとの二種である。これに関して『バガヴァッド・ギーター』には神的完具(daivasampad)とアスラ的完具(āsurasampad)とが示される。神的完具を有する者の特質としては恐怖なきこと、サットヴァの完全清浄、知とヨーガへの確立、施与、自制、供犠、聖典読誦、苦行、真摯誠実、無傷害等が、またアスラ的完具を有する者の特質としては欺瞞、尊大傲慢、自負、憤恚、粗暴無作法、無知等がそれぞれ挙示される。そして二つの残存印象に関連づけて、教誡に属するのでない、自性により成っているアスラ的完具、すなわち悪しき残存印象が、それに対抗し、教誡に属する、人間的努力により成就さるべき神的完具、すなわち善なる残存

印象により克服され終るとき生前解脱が起こるとされる。[33]

二種の繫縛がある。激しいものと弱いものと。アスラ的完具は、直接に煩悩の原因として、激しい繫縛である。しかるにただ二元のみのものの認知（dvaitamātrapriti）は、それ自らは煩悩を本質とするのでないものとして、またアスラ的完具を生じさせるものとして、弱い繫縛である。残存印象の滅尽によっては前者が消滅し、マナスの消滅によっては二つとも消滅するとされる。享受の原因である強力な已発業（prārabdhakarman）によりマナスが覚醒されたときには、激しい繫縛の消滅のため残存印象の滅尽が適用される。しかるにマナスの消滅は、弱い已発業にひき起こさるべき当来の諸享受の対治のためのものである。[34]このように、生前解脱のためには、残存印象の滅尽とマナスの消滅とは直接に能成であるから主要なものであり、しかるに真有の知は二つを生じさせるものとして間接的位置に立つから副次的なものであるとされる。[35]

穢なる残存印象は『ラグ・ヨーガ・ヴァーシシュタ』に「無知の稠林の様相あり、密なる我執（＝自我意識）に満ちており、再生を作るもの」とされ、溶かされた酥油がきわめて寒冷な場所に長時に置かれて稠密になるように、残存印象は誤知の不断の連続生起により稠密になると説明される。[36]これの具現する人間像を『バガヴァッド・ギーター』はその第十六章に詳述する。[37]そしてそのような人間たちは世界の非有性を語り無神論者になってゆく等と、さらにさまざまに描述する。[38]

浄なる残存印象は「所知すなわちブラフマンがすでに知られているもの」とされる。[39]

穢なる残存印象は三種に分けられる。すなわち世間の残存印象、教誡の残存印象および身体の残存印象である。[40]世間や身体のみならず、教誡さえもが主体の姿勢の如何により悪しき残存印象となる。

『ヨーガ・スートラ』では、穢なる残存印象を克服・消滅させる浄なる残存印象が暗示（upalakṣaṇa）により〈慈・悲・喜・捨の修習〉として語られる、とヴィドヤーラヌヤは考える。[41]『ヨーガ・スートラ』によれば、それらの修習により〈心の清澄〉（cittaprasādana）が得られるとされる。[42]そのような境地は、シュルティおよびスムリティに「生前解

脱者」「智慧の確立せる者」「神的完具」等と説かれているものを暗示するのだとされる。[41] 穢なる残存印象には対抗するさまざまな浄なる残存印象、すなわち識別や教誡や論理的探求（viveka, śāstra, yukti）等が修習さるべきであり、そのような対治がなされたのち生前解脱が得られるとされる。[43]

修習の進行の過程では〈cinmātra（認識活動のみのもの）の残存印象〉の修習がなされるにいたる。[44] そこでは、対象である世界は、おのれ自らよりして（ブラフマンの）認識活動（cit）および非精神性（jaḍa）との二つを本性とするものとして顕現する。そこにおいて、認識活動に心が専注され非精神的な世界が無視されるにいたる。[45] この場合主体の側の cinmātra の残存印象は、マナスとブッディとを具有するものとそれらを欠如するものとの二種である。マナスは作具であり、「行為者である」との添性がブッディである。前者はヨーガ八支分の第七支分〈静慮〉（dhyāna）の段階であり、後者は同じく〈三昧〉（samādhi）である。[46] 長時無間断な三昧においては、その堅固さを得たのち、さらに行為者と作具との熟慮の捨棄をめざす努力ののちに、さらにそれさえもが捨棄される。努力そのものもおのれ自ら消滅させられる。そのときには、穢なる残存印象と同様に浄なる残存印象もまた滅尽している。そのようにして、残存印象を欠くマナスが存続するにいたるとされる。[47]

③マナスの消滅はどのように成就するか

上のように残存印象がすべて滅尽したときには事実上マナスは消滅するにほかならないが、独立的にマナスの消滅がなされたときには、そこには同時に残存印象の滅尽はすでに保持されていると考えられる。[48] 二つはそういう関係にあるとまずヴィドヤーラヌヤは説明したのち、マナスの消滅の解明に着手する。

マナスの消滅によっては、無舌者性、去勢者性等をもって言表される〈器官の欠如〉が得られるが、前者は後者なしに修習されても堅固とはならないとされる。[49]

マナスは常なる実体があり極微大のものであるとは承認されず、部分を有し無常であり多様な開展にかなうものとして理解される。ウパニシャッドには、欲望・思惟・疑惑・浄信・浄信なきこと・堅忍不抜・それの欠如・羞恥・確信・

恐怖というこの一切がマナスであると語られている。[50] 器官とともなる直接知覚により明々に顕現する欲望等なる諸変容、それらの質料因がマナスであるともされる。また背後より触れている他人の存在を推知するのもマナスであるとも言われる。[51]

マナスは繋縛と解脱との原因である。対象への執著により繋縛の原因となり、対象を欠くとき解脱の原因となる。ゆえに解脱のためにマナスを対象を欠くものとすべきであるとされる。このように残存印象の滅尽にと同様にマナスの消滅にもまた、生前解脱の原因がある。

マナスの抑制の困難さは、古来種々な聖典に種々な表現により強調されて来た。「実にマナスは動揺しやすい。それは悩乱するもの、力あり堅固なものである。それの抑制を、私は風のそれのように困難であると考える」[52]。しかしマナスの抑制は不倦怠の努力により達成される。「あたかも大海の灌水が、クシャ草の先端なる一滴により、不倦怠により可能であるように、マナスの制御はそのようである」[53]。また「唯一なる真有の堅固な修習によりマナスが征服されないかぎりは、真夜中の屍鬼なる諸残存印象は心臓においてはね躍る」[54]。ここには修習の方向が示されている。

マナスの抑制には急激（ハタ）なるそれと漸次的なるそれと（haṭhanigraha, krama-）との二種があるとされる。急激なそれとは、眼・耳等なる諸知根（認識器官）と語・手等なる諸作根（行動器官）とがただ作用中枢（golaka）の抑制のみにより強制的に抑制されることであり、それは痴愚者の抑制であり、それではマナスは抑制され得ないとされる。漸次的なそれは(1)内我の明知の獲得、(2)有徳な尊敬さるべき人との会合、(3)残存印象の全き捨棄、および(4)生気（プラーナ）の運動の抑滅の四種よりなる。内我の明知において、所見（可見、知識対象、＝世界）が邪妄である（mithyā）ことと能見（主体）が自顕性のものであること（svaprakāśatva）との覚知がある。そのようにしてマナスは、自らの対象領域なる諸可見において目的がないこと、および目的を有する能見において対象領域がないことを覚知したのち、おのれ自らが寂滅する。しかるに真有の誤知また忘却においては(2)が方便である。明知の自負等なる悪しき残存印象には(2)は起こり得ないから、その場合には(3)が方便である。残存印象が強力であるため(3)が不可能である者には(4)が方便である。生気の運動は心の

変容を刺激して燃え上がらせ、諸苦を生ずる。生気の運動と残存印象とは心を刺激し、また交互に刺激しあう。したがっていずれか一つの消滅により二つともの消滅があるとされる。(55)

これら二つの消滅の方便は(a)呼吸制御(prāṇāyāma, 調息)の患習、(b)グルにより与えられる論理的探求(yukti)、(c)坐と食との適用(āsanāśanayoga)である。この所説の展開を、ヴィドヤーラヌヤは『ラグ・ヨーガ・ヴァーシシュタ』『ヨーガ・スートラ』『バガヴァッド・ギーター』『カイヴァルヤ・ウパニシャッド』『シュヴェーターシュヴァタラ・ウパニシャッド』等から裏付けを得て行なっている。(56)

諸器官が生気を本質とするものであることは古来諸聖典に説かれてきた。「風こそ、実に、ガウタマよ、かの経であ る。実に風なる経によって、ガウタマよ、此世間と彼世間と一切生類とが一緒に縛られている。そのゆえに、ガウタマよ、死せる人は『かれの諸肢は解き緩められた』と語られる」。そのように生気とマナスとの二つの運動がともに結ばれているから、生気の抑制がマナスの抑制をひき起こす。(57) そこで、生気の圧伏(prāṇapīḍana)のあり方は、ヨーガの諸教誡(=『ヨーガ・スートラ』『アムリタナーダ・ウパニシャッド』『ラグ・ヨーガ・ヴァーシシュタ』等)にレーチャカ、プーラカ、クムバカ(recaka, pūraka, kumbhaka)なる三種の呼吸制御として示される。(58) 呼吸制御の果実として、パタンジャリは「それにより、顕現の能覆蔽者が滅尽される」「マナスが諸凝念に堪えられるものとなる」と語る。(59) すなわち顕現(すなわちサットヴァ)の能覆蔽者とは睡眠・怠惰等の原因であるタマスであり、それが滅尽するという意味である。凝念(dhāraṇā)とはヨーガ八支分の第六であり、「心を場所に縛りつけること」また「マナスを熟考してアートマンに集約して、アートマンを固持すること」である。(60) 呼吸制御の修習により、またグルにより与えられた論理的探求により心の浮動性および怠惰等が妨げられたマナスは、凝念に堪えうるものとなるとされる。(61)

つぎに、(1)—(4)の方便は三昧である、とヴィドヤーラヌヤは語る。(62) ここで、心は、『ヨーガ・バーシュヤ』により、①kṣipta(投げられた)、②mūḍha(暗昧な)、③vikṣipta(散乱した)、④ekāgra(一境性の)、⑤niruddha(抑滅された)という五地(段階)を有するとされる。このうち①はアスラ的完具の現起している心で、②(睡眠・倦怠等)とと も

に三昧に関らない状態である。③は一時的な三昧であり、④においては、三昧は諸対象を明らかにして煩悩を滅せしめ繋縛を緩和して抑滅（⑤）に直対させるものとして、有想三昧（saṃprajñātayoga, -samādhi）とよばれる。しかるに⑤として一切の変容が抑滅されたときには、三昧は無想三昧（asamprajñātayoga, -samādhi）とよばれる。『ヨーガ・スートラ』が「心にある〈一切を対象とすること〉の滅尽と一境性の現起とが三昧の開展である」「すでに寂滅せると現に起こっているとの、想念（pratyaya）を等しくする二つは、心においてある一境性の開展である」と語るのが、ここに引用される。浮動している心にある〈一切を対象とすること〉が浮動性の抑滅をめざす修行者の努力により滅尽して、一境性が現起するのである。(63)

有想三昧は、スレーシュヴァラにより「静慮の修習の卓越より生ずる、自我意識なしにブラフマンを様相とするマナスの変容の流れ(64)」とされる。④と⑤とはそれぞれヨーガ八支分の第七〈静慮〉（dhyāna）と第八〈三昧〉（samādhi）とである。『ヨーガ・スートラ』はそれらをそれぞれ「それにおいて想念が一点に集中していることが静慮である」「自らの本質を欠如せるが如くなっているそれ、対象のみのものの顕現が三昧である」と語る。(65)想念が一点に集中していることを、ヴィドヤーラヌヤは「真有を唯一の対象とする流れ」と説明する。それは、中断しては生ずるものであるときには静慮であり、連続しているものであるときには三昧であるとされる。(66)

⑤は〈抑滅の三昧〉（nirodhasamādhi）とされ、ヴィドヤーラヌヤは紙数も多く用い入り組んだ解明を進めている。まず「覚醒の潜在印象が圧伏されて抑滅の潜在印象が顕現することが、抑滅の刹那の心と必然的に連接している、抑滅の開展である」「それの静められた流れは潜在印象により起こる」という『ヨーガ・スートラ』(67)を引用する。抑滅された心は、後続する刹那に前刹那の潜在印象により増大する流れをなす。(68)それは四つの段階を踏んで究極へと進められてゆく。『カータカ・ウパニシャッド』には四つの段階が〔1〕語（世間的とヴェーダ的と）をマナスにおいて抑制する、〔2〕マナスを知なるアートマン（認識主体の添性、自我意識）において抑制する、〔3〕知なるアートマンを大なるアートマン（一切の個物における遍満者）において抑制する、〔4〕大なるアートマンを寂静なるアートマン（添性を欠き、一切のものの内な

るもの、認識活動の一味なるもの）において抑制するとこのように語られる。[69] 寂静なるアートマンに依止して、未開展の根本プラクリティがあり、それの開展として世界があり、それの圧伏として抑滅の諸段階があると考えられる。[70] 最終段階には、無想三昧において、変容を欠き最高歓喜なるアートマンが〈潜在印象のみのものの残余〉（saṃskāramātraśeṣa）として直接経験されると言われる。「マナスをアートマンに確住させたのち、何ものをも熟考するなかれ」「ヨーガは心の変容の抑滅である。そのときに、見知者は自らの本質において存続している」。[71] そのときには、その唯一の方便である〈抑滅の三昧〉により過失を除去されて清浄な「汝」句義が見知されているが、さらにそれがブラフマンであることを確定すべく、大文章（「汝はそれなり」）により、「ブラフマンの明知」と名づけられる尓余なる変容を生ずる。このようにして、そこにはヨーガ（＝抑滅）と正知（＝正しい熟考）との二つの次第があることになる。[72] すなわちヨーガとヴェーダーンタとの二つの進行の併立である。三昧により明現するブラフマンの歓喜（＝楽）は味著されるものではなく、おのずからに内官により把握されるものである。抑滅の努力の継続により最高ブラフマンと一体化してゆくものであるとされる。[73] さらにこの段階において内発力としてきわめて強い高位の離貪（vairāgya）が必要とされる。このような強い離貪の者に、対象の楽のまた苦の残存印象により動揺させられない、地の堅固な無想三昧が得られたときに、さらにふたたび覚醒されることができないままマナスは消滅する、とヴィドヤーラヌヤは言う。[74]

五　生前解脱者の性状

上述のような生前解脱を獲得した者がどのようなあり方を有するものであるかを、ヴィドヤーラヌヤは第一章に諸聖典の描述するところにより示している。[75] ここには説明をぬきにしてその表現句のみを挙げておく。すなわち「已解脱者」（vimukta）、「生前解脱者」（jīvanmukta）、「智慧の確立している者」（sthitaprajña）、「バガヴァッドに傾注している者」（bhagavadbhakta）、「グナの越えられた者」（guṇātīta）、「バラモン」（またはブラフマンを知る者 brāhmaṇa）、「種

姓・住期を越えた者」(ativarṇāśramin)。

六　離身解脱

以上により生前解脱が見られおわったので、つぎに離身解脱についてヴィドヤーラヌヤの見解を追ってみよう。離身解脱は、上来の所述により、欲知の放棄によりその所成就である真有の知が遂げられることによって獲得さるべきものである。

しかるに、第一章の論述を見るに、『ラグ・ヨーガ・ヴァーシシュタ』における「生前解脱の境涯を捨棄したのち、人は自らの身体がまったく死したときに、離身解脱の状態にはいる。火が揺らがず静まった状態に入るように」[76]、また『カータカ・ウパニシャッド』における「そして、かれはすでに解かれたのちに、解かれる」という言述が提起されて[77]、生前解脱ののちに死時に離身解脱が得られることが語られている。かれは、現に生きつつに、すでに見知されている繫縛なる諸欲求等よりよく解かれた者（＝生前解脱者）ではあるが、さらに身体の死の時に未来の繫縛よりすぐれて解かれる（＝離身解脱）と言われるのである[78]。

さらに『ラグ・ヨーガ・ヴァーシシュタ』は、生前解脱者を語るときに「知に専心し、アートマンの知の伺察を有する諸人は、あたかも離身解脱者性に似て（iva）、生前解脱者性が出現する」[79]と言って、離身解脱の方が生前解脱より完全で正統のものであることを、内存する意識において示している。生前解脱の方が離身解脱の完全性を追って自ら似せるべきものであることを語って。ここで、ヴィドヤーラヌヤは、二つの解脱の相違は身体・器官の非存在か現存かのみによるのであって、ブラフマンの直接経験の如何によるのではないと、かれの説明の中で語っている[80]。また別の箇処でかれは、「このような離身解脱との等類性の言述により、生前解脱においてもまた、それが同様に分別を欠く性向があるかぎりにおいて、そのかぎりで最上のものであることがあると理解さるべきである」と語って[81]、先の『ラグ・ヨー

ガ・ヴァーシシュタ』の言い方と符節を合わせている。

一方、第二章では離身解脱が生前解脱とともにさらに詳しく論究されている。

離身解脱は、真有の知とのかかわりにおいて「神を知ったのち、一切の縄が切断される」「アートマンを知る者は憂惑を渡る」[82]「(真有の)知により独存が得られる。そしてそれによりかれは解かれる」[83]等というように諸聖典に示される。独離なるアートマンの状態が独存、すなわち離身解脱であり、すなわち身体がきり離されていることである。身体ともなることは、無知により形成されたものとして、真有の知一つにより消滅さるべきものである。[84]解かれるとは、一切の繋縛から解かれることであり、繋縛は、「無明の結節」、「ブラフマンでないこと」、「心臓の結節」、「疑惑」、「諸行為」、「再生」、「死」等なる諸語により諸処に語られることにより、多種である。それら諸繋縛は、すべてみな真有の知により消滅する。[85]

この離身解脱は真有の知の生起と同時に起こるとする説と、のちに現在の身体の死の直後に起こるとする説とがある。[86]しかして、ヴィドヤーラヌヤは、この二つの考えに矛盾はないと言う。言述の意図の特殊性により二つの所見に矛盾がないことをその理由として挙説する。すなわちかれは「われわれは、当来の身体のみを言わんと意図して『死の直後に』と語る。なぜならそれ(身体)の始発なきことをめざしてこそ知が完具されるから。しかるに、この身体は先にこそすでに始発されている(=已発の業)。このゆえに、知によってもまたそれ(身体)の始発は防がれることができない。すなわち、この身体もまた、知の果実ではない」と語る。そして、パドマパーダの「知は無知こその能消滅者である」という言述を挙げる。[87]

以上により、離身解脱をよりすぐれているとする立場と、生前解脱により一層の意義を認めようとする立場とがあることが知られる。前者の立場は離身解脱こそがブラフマンの真有に到達するという究極目的であることをそのまま示したものである。つまりそれの前にはそれ以外の目的はないという究極目的としてである。後者の立場は、已発業の残存という現実の承認に立ってそれまでの時の間の解脱の状態である悟達の展開に積極的意味を認めようとする立場である。

しかるにまた、二つの解脱に関して次のような両者の関係も顧慮されねばならない。生前解脱にとって直接的能成は残存印象の滅尽とマナスの消滅であり、間接的能成は、直接的能成なる二者を成じさせる原因として真有の知である。一方離身解脱にとっては直接的能成は、本質的能成という意味で真有の知であり、間接的能成は真有の知の能生としてマナスの消滅と残存印象の滅尽とである。したがって、二つはいずれもそれ一つで独立し得るものではなく、相互に力を与えつつ照らし合いつつ自らを実現するものであると考えられる。

七　仏教における四つの涅槃

二つの解脱を仏教との関連において考えるについて、ここに『成唯識論』巻第十の「四涅槃」の箇処を引用する。

涅槃の義の別なること、略して四種あり。

一には本来自性清浄涅槃。謂く一切法の相たる真如の理ぞ。客染有りといえども、しかも本より性浄し、無数量の微妙の功徳を具せり、生も無く滅も無く、湛(す)めること虚空のごとし、一切の有情に共有なり、一切法と一にもあらず異にもあらず、一切の相と一切の分別とを離れたり、尋思の路絶えたり、名言の道断たれたり、ただ真の聖者のみ自ら内に証(かな)うところなり。その性本より寂なり、ゆえに涅槃と名づく。

二には有余依涅槃。謂く即ち真如が煩悩障を出でぬるぞ。微苦の所依有りていまだ滅せず、しかも障りを永しえに寂したり。ゆえに涅槃と名づく。

三には無余依涅槃。謂く即ち真如が生死の苦を出でぬるぞ。煩悩をすでに尽しつ。余依をもまた滅して衆苦を永しえに寂したり。ゆえに涅槃と名づく。

四には無住処涅槃。謂く即ち真如が所知障を出でぬるぞ。大悲と般若とに常に輔翼せらる。これによりて生死にも涅槃にも住せずして有情を利楽すること、未来際を窮めて用うれどもしかも常に寂なり。ゆえに涅槃と名づく。(88)

二つの解脱と四つの涅槃についての詳細なゆき届いた考察は後日に遂げることにし、いまは当面考えられ得べき二三の点を略記するにとどめる。

1、一見して、有余依涅槃が生前解脱に、また無余依涅槃が離身解脱に対応あるいは近似するかのようには、容易に考えつかれ得ることである。ヴェーダーンタと仏教との思想の形成において何らかの過程には、或いは相似た発想のようなものがあったかもしれない。身体の存在と非存在と相違により二つの相違があること、および時間的な先後の関係という点に類似性が認められることが、そのことの目立つしるしである。

2、生前解脱には、暫定的な生存ないしその解脱という事実以上に、本性上にも行為・生活上にもさまざまな美徳が帰せられる。それと同様の内容は、第四の無住処涅槃にも見られる。すなわち大悲と般若とにつねに輔翼され生死と涅槃のいずれにも住せず永劫に有情を利楽することが、それとして有る。第二第三の両涅槃が小乗の修行者に帰せられるのに対して、第四のそれは大乗の救世者に帰せられるというような現実への積極性は二つの解脱には稀薄であるという異質性はあるにしても、離身解脱のみでは片寄った狭い解脱という印象を与えるのに対して、生前解脱にはより広い、展開を遂げたものという印象があるのには、やはり生前解脱と無住処涅槃との間に共通な性格があるといえようか。

（1）中村元訳注『原文対訳ヴェーダーンタ・サーラ』（平楽寺書店、一九六二年）一一七頁以下。
（2）中村元『シャンカラの思想』（岩波書店、一九八九年）八〇五頁。
（3）本稿のために使用したテキストは、*Jīvanmuktiviveka* (*Liberation in Life*) *of Vidyāraṇya*, edited with English Translation by Pandit S. Subrahmanya Sastri and T. R. Srinivasa Ayyangar, 1978, Madras である。そのほか *Jīvanmuktiviveka of Śrīmad Vidyāraṇya Svāmī*, with Hindi Commentary, ed. M. L. Goswāmī, Kashi Sanskrit Series 39, 2nd ed. 1984, Varanasi を参照した。
（4）p. 1, *l*. 7-8.
（5）*Bṛh. Up.* IV, 4, 22, etc..

(6) *Jābāla Up*. 6.
(7) *ibid*. 6.
(8) p. 8.
(9) p. 10, *ll*. 10-12.
(10) p. 10, *ll*. 16f, etc..
(11) p. 12, etc..
(12) p. 37, *ll*. 2-3.
(13) p. 37. ; *Laghuyogavāśiṣṭha* 116-119.
(14) p. 39, *ll*. 15-16.
(15) p. 38, *ll*. 17-19.
(16) *Yogasūtra* III, 9.
(17) p. 39, *ll*. 1-2.
(18) ブラフマンの知を学ぶために有資格者が具備せねばならない四つの条件のうちの平静等の六箇条の具備である。六箇条とは平静、克己、休止、忍耐、専心、信仰。*Vedāntasāra* 17-23.
(19) p. 39, *ll*. 3-7.
(20) *Laghuyogavāśiṣṭha* 116.
(21) p. 39, *ll*. 7-10.
(22) *Katha Up*. II, 1, 11.
(23) p. 39, *ll*. 16-22.
(24) p. 40, *ll*. 4-6.
(25) Cf. p. 41, *ll*. 11-20 ; p. 45, *ll*. 1-3 ; p. 49, *ll*. 20-21.
(26) p. 41, *ll*. 1-7.
(27) p. 41, *ll*. 7-9.
(28) p. 41, *l*. 22-p. 42, *l*. 17.
(29) p. 45, *l*. 3 ; *l*. 9. *Śvet, Up*. I, 1, 11 etc. ; *Bṛh Up*. II, 4, 14 etc..

(30) p. 45, *ll*. 16f.
(31) p. 46, *l*. 19 ; p. 46, *l*. 24.
(32) p. 47, *l*. 16-p. 49, *l*. 19.
(33) p. 42, *l*. 22-p. 43, *l*. 16.
(34) p. 44, *l*. 5-p. 45, *l*. 3.
(35) p. 45, *ll*. 1-3.
(36) p. 53, *ll*. 11-15 ; *Laghuyogavāsiṣṭha* I, 11.
(37) p. 53, *l*. 16-p. 54, *l*. 5 ; *Bhagavadgītā* XVI, 8-12.
(38) p. 54, *l*. 6-p. 55, *l*. 9.
(39) p. 55, *l*. 10.
(40) p. 56, *ll*. 16-17. 世間の残存印象はp. 56, *l*. 17-p. 57, *l*. 19に、教誡の残存印象はp. 57, *l*. 19-p. 60, *l*. 9に、身体の残存印象はp. 60, *l*. 9-p.62, *l*. 22にそれぞれ述説される。
(41) p. 70, *ll*. 18-22.「慈等なる四つは暗示（upalakṣaṇa）である」等。
(42) *Yogasūtra* I, 33.
(43) p. 70, *l*. 22-p. 71, *l*. 7 ; p. 78, *ll*. 20-23.
(44) すなわち識別と器官の抑滅（＝無舌者性等の六）と長時無間断なる恭敬（satkāra）の実行により慈等なる浄なる残存印象において確立すること（p. 81, *ll*. 1-3)。
(45) p. 80, *l*. 22-p. 82, *l*. 3.
(46) p. 82, *ll*. 8-16. cf. *Yogasūtra* III, 2 ; 3.
(47) p. 82, *l*. 19-p. 83, *l*. 23. マナスに残存印象を欠いた者に現実関与の生活が存続することが、以下引き続いて論究される。それは已発業の享受であり、生前解脱者が已解脱者としてその面目を現わすところである。
(48) p. 86, *ll*. 2f.
(49) p. 86, *ll*. 4f.
(50) *Bṛh*. Up. I, 5, 3.
(51) p. 63, *l*. 9-p. 64, *l*. 6. これに続けてマナスと三つのグナとの関係が論究される。

(52) *Bhag.* G. VI, 34. p. 88, *ll.* 5-6 ; p. 110, *l.* 7.
(53) p. 110, *ll.* 18-19. 不倦怠ということについて一つの短篇物語がここに示される（p. 111, *ll.* 1-8）。ここで、困難なマナス抑滅を不倦怠に遂行する修行者にはイーシュヴァラの慈愛がはたらくとされている。
(54) p. 87, *ll.* 4-5. *Laghuyogavāśiṣṭha* XV, 23.
(55) p. 89, *l.* 4-p. 91, *l.* 3.
(56) p. 91, *l.* 4-p. 93, *l.* 10.
(57) p. 93, *l.* 11-p. 95, *l.* 3. *Bṛh.* Up. III, 7, 2.
(58) p. 95, *l.* 18-p. 98, *l.* 1.
(59) p. 98, *ll.* 1f. *Yogasūtra* II, 52 ; 53.
(60) p. 98, *ll.* 4f. *ibid.* III, 1 ; *Amṛtabindūpaniṣad* 15.
(61) p. 98, *ll.* 11-17.
(62) p. 98, *l.* 19 "tadupāyabhutam samādhiṃ".
(63) p. 98, *l.* 20-p. 99, *l.* 17. *Yogasūtra* III, 11 ; 12.
(64) p. 101, *ll.* 19-20.　アートマンを対象とする有想三昧は、残存印象の滅尽と抑滅の三昧の原因である（p. 104, *ll.* 12-13）。
(65) *ibid.* III, 2 ; 3.
(66) p. 101, *ll.* 10-12.
(67) *ibid.* III, 9 ; 10.
(68) p. 106, *l.* 1-p. 107, *l.* 3.
(69) p. 108, *ll.* 13f.
(70) p. 109, *ll.* 18f.
(71) p. 113, *ll.* 19f. *Bhag.* G. VI, 25 ; *Yogasūtra* I, 2 ; 3.
(72) p. 115, *ll.* 7-17.
(73) p. 120, *l.* 15-p. 122, *l.* 12.
(74) p. 126, *l.* 10-p. 127, *l.* 16.

(75) p. 15, *l*. 15-p. 36, *l*. 4. すなわち第一章第四節および第五節。

(76) p. 19, *ll*. 17-18. *Laghuyogavāsiṣṭha* V, 98.

(77) p. 15, *ll*. 16. *Katha Up*. II, 2, 1.

(78) p. 15, *ll*. 17-23.

(79) p. 16, *ll*. 11-12.

(80) p. 16, *ll*. 13-14.

(81) p. 20, *ll*. 9-10.

(82) *Śvet. Up*. I, 1, 11 ; *Chānd. Up*. VII, 1, 3.

(83) p. 45, *l*. 18.

(84) p. 45, *ll*. 19-20.

(85) p. 46, *ll*. 2-6.

(86) それぞれ p. 46, *ll*. 19f. ; p. 46, *ll*. 24f.

(87) p. 47, *l*. 14-p. 48, *l*. 1.

(88) 『新導成唯識論』四四七頁八行目―四四八頁七行目。

マッリナータ註『クマーラ・サンバヴァ』II・1～6
――「ことば」と「明知」のコスモゴニー

松原　光法

一　はじめに

ニルナヤサーガラ版（Bombay, 1946）を底本にして、熟達者にではなく初学者のために、サンスクリット語註釈文献から、その典型的な実例を一つ、できるだけ忠実に紹介する。
便宜のためにシュローカ調の第二章「梵天顕現」を選んだが、その理由は、ただの一語に数多くの情報を含んでいるサンスクリット語それ自体の表現力については言うまでもなく、叙事詩に色濃く残るoral narrativeの痕跡と純文学作品（written text）との歴然たる違いや、その他にも、いろいろと読者の各自でたやすく注意できる点が多いという以外にない。しかし、関心と興味のもちようによっては、古典的なインド人の心に生きる「神」の観念や宇宙の生成論などについて、世界の文学史上に名高い文豪カーリダーサの筆による、たぶんヒンドゥーの伝統的理念にもとづく最も適切な言語表現の一つを観賞できるであろう。
マッリナータ（Mと略記）の文に時として私見を加え、許された紙面の範囲内を掲載する。Kは、原作者のカーリダ

ーサ。Pは、パーニニ文法書の略号。『リグ・ヴェーダ』からの引用はおおむね辻直四郎訳『リグ・ヴェーダ讃歌』岩波文庫（第3刷）によるが、ヒンドゥー後代の理解としてアクセントにこだわらず、いくらか修正した部分がある。

二　註解

(2・1)「その時に」とは、パールヴァティーが仕えている時に、の意味である。「ターラカにより」とは、ターラカという名をもち、ヴァジュラ・ナクァ（金剛爪）の子である一人のアスラにより、の意味。*viprakṛta* (m. Nom. pl.) は、元の状態や本性を失ってしまうことであるが、Mは upapluta の意味で「襲撃されて、さんざんな目に遭った」とする。天（*diva*, nt.）という住処（*okas* = sthāna）、その所有者たちが「天を住処とする者たち」であり、神々は、という意味である。この構文はバフヴリーヒ（有財釈）合成詞を分解して説明する定型文の一例であり、その特徴は関係代名詞の所有格によって呼応関係を明示するから、直にそれとわかる。diva という語は、sarga と antarikṣa の意味で使われる、とヴィシュヴァの辞書にある。*div* (m. or f., Nom: dyaus) = okas とする立場では、不規則形として説明できるから、これも認めてよい。不規則合成詞の pṛṣodara 等については、P 6.3.109 を参照のこと。

次は、多数あるインドラ神の別名の一つ Turā-sāh の語形分析を解説する。この名称を二語に分解して、すばやく性急に（turaṃ=tvaritaṃ）と、対抗する（√sah, cau.）=圧倒する（abhi-√bhū）との合成詞（Nom. sg.）とする。使役形の sāhayati =√sah+aya(Ṇic) は第十類動詞（√cur-ādi-gaṇa）と同じであるから《ゼロ affix》の Kvip が後について -sāh という語形が得られる。tura ⇩ turā の形は、P 6.3.116 の規定により、合成詞の前分で最終母音が長音化した。もとになる語基をとらえれば、まとまった意味をもつ語幹もまた理解できる。この理由を付記するのは、多分、Mの原則とする註釈態度ということか。しかし、『ムグダ・ボーダ』の著者（Vopadeva）は、turā という語は女性語尾の Ṭāp (P 4.1.4) で終るという意見なり、と別解もあることを示す。

そのような「トゥラーサーフを」すなわち、神々の王インドラを。ajaに始まるリスト（P 4.1.4）中に-sāhという語形そのものを含まないから、P 8.3.56の規定による語頭子音のs→ṣへの変化は起こらない。「前に置いて」とは、先頭に立てて。自生者の、つまり梵天の所有する、これが「自生者のものである」こと。テクニカル・タームがはじめに指定された規則はoptionalであるから、P 6.4.146によるタッディタaffix（-a）の前で語幹-bhū（cf. P 1.4.18～19）の母音がguṇa化する、ことはない。*dhāma*（Acc）にはいくつかの意味があるが、いまはsthānamを取り、居場所へ、と「彼らは行った」。梵天界へ彼らは行った、という意味である。

（2・2）「まったく憔悴しきった顔面の輝き（or 麗しさ、-śrī = -kānti）」が彼らのものである、そのように表現された「彼ら」神々「に対して、梵天が」、夜間に花弁を閉じて蕾みの状態に「眠る蓮池に対して」、「夜明けに壮麗な光りもつ」太陽「さながらに」、「出現した」。はっきりと見える姿になった、という意味である。prakāśaの意味でprādur-とāvis-が使われる、とアマラの辞書にある。

太陽との類比により、彼らにとっての落胆除去が示される。この修辞法は直喩（upamā）であり、以下はその定義。それ自体で区別がチャントあり、性質に関して共通理解のある別物との類似が、その別物により、描写する対象について表現される。これが、単一語によるエーカパダの直喩である。

（2・3）「さて」とは、梵天が顕現した直後に。「すべての」神々は、そろって、「すべての方向に顔をもつ」彼、すなわち四つの顔面をもつ神を、の意味。「言葉」の、つまり明知（vidyā）の「主」であり、「一切の」世界の保持者＝生成主なる「梵天」を、「礼拝して」。

義理（目的）から外れない、「意義の適切な」（adj., cf. Raghv 4.6）。この語は、P 4.4.92により、第五格のあとにaffixの-yatを加えて、「それから外れ落ちない」の意味で用いる。同類のものは他に、dharmya, pathya, nyāyyaな

どがある。その意義深い「言葉をもって」、彼らは、「お側に立った」＝称讃した。この動詞にアートマネーパダの活用語尾を用いるのは、『ヴァールッティカ』914の「接頭辞 upa- の後で、神への供養、和合手段、交友手段、旅の場合に、という含意あり」による。

ここでMが「ことば」(vāc) に代置した明知 (vidyā) について、しばらく註記しておきたい。それは多分、人が話す言語それ自体の構成要素である名詞やら動詞やらという単語一般のもつ明確な指示機能をとりあげて、その点を特に対比したのであろう。人間が知りうる限りでの「この世のはじまり」という形而上学、この問題を古代インドの宗教的な思考はどのように解明していたのであろうか。Kが「自生者」にして「光と共に」姿を現わす「言葉の主」そして「一切世界（宇宙）の生成主」という梵天（ブラフマー）は、まさしくその場に位置するインドの神である。

インドでは、すでに『リグ・ヴェーダ』の最新層 (10.125, 1.164.45) 以来「ことばの女神」＝Vāc に対して、かなり抽象度の高い知的な性格を与えていた。「ことば」の力には不思議なところがあって、今流に言えば、抽象概念をそのうちの一例とするような曖昧模糊としたものまでをも一応の明るみに引き出して、それに対して何かしらの表現を付与することができる。形もなく、直接には見えないものに対して、ある一定の形式を与えるのである。この言葉による表現の諸形式を手掛かりにして、ともかく私たちは五感の関知しないような、この世で無形の事物までもいろいろと理解したり、また、それらを理解したつもりになりながら生きている。これは、今から三千年ほど前の遠い昔に、すでにリグ・ヴェーダの詩人が言語の本質について謳いあげた (10.125.4〜5) ことである。その詩人の霊感によれば、人間とは、「ことばの女神」ヴァーチュが自ら語るところである神々と人々とに共通の承認事項を、それぞれに受け止めながら、それとは知らず完全に女神ヴァーチュに依存する認識活動の中で生活しているのである。この「神々」という表現を自然界の真実または法則性などと読み変えてみれば、古代人の思惟が現代にも十分通用する神話を語っていたことがわかる。神々の掟 (vrata) とか天則 (ṛta) は、この同じ線上において理解すべき古代インドの理念であろう。

このような言語による表現力を人類は、それよりもなお遙かに遠い大昔に、直立二足歩行を開始して口の機能が解放

されてから以来、よほど複雑に発達させてきた。しかし、この力は元をただせば、人間の知性の能力である。その知性とは、これも同じく人類が直立の生活をしはじめて以来、何百万年もの長きにわたって華々しく進化し続けた頭脳の「はたらき」としての智慧の力に他ならない。この知慧が「はたらく」ときの姿が、しばしば真っ暗闇を追い払う光明の「はたらき」に喩えられた。夜のとばりを破る黎明の太陽や、夜陰の一室に点灯するとき、夜道の提灯や懐中電灯、サーチライト等々、私たちの身近には実例がいくらでもある。仏教経典において「明」と漢訳されるヴィディヤーとは、たぶんこの世の何事をも、未知または不明の暗黒から、人間にとって一応どうにか理解可能な「明」の場へと引き出すように機能してはたらく、その「知性的な力」に与えた名称であったと考えてよい。

言うまでもなく、梵天は、かのウパニシャッド哲学における中性の根本原理ブラフマンを男性化した、ヒンドゥー教神話の宇宙生成を支配する人格神である。すなわち彼は、宇宙論上の現象面にかかわる根源としての最高神格である。その宇宙根本の神が、ここでMが指摘するとおり、ヒンドゥー教では言語＝知的な力（pl.）の主宰権をも兼備する、と考えられた。しかもインド神話では、梵天の配偶妃（Śakti）として、ほぼ必ず弁才の女神サラスヴァティーを配する。このヴェーダ以来の聖なる河の女神と「ことば」のヴァーチュとの間の関係は早くから非常に密接であり、後世の物語と神話では同一視する例が非常に多い。これに加えて、さらに一言すれば、ヒンドゥー教諸派の最高神妃は、そのいずれもが殆ど例外なくヴィディヤーの「明」パル・エクセレンスなのであり、宇宙生成というドラマの主役を演じる。

さて、先の同じリグ・ヴェーダの詩人は、一種の謎めいた表現を用いながら、引き続き女神ヴァーチュの所行を次のように称讃する。

> ヴァーチュは父を生んだ、この〔宇宙の〕頂点に。女神の母胎（yoni）は原初の水、大海の中。そこから〔生れ出るや〕万物一切の上に広がり〔生成後の〕彼方の天まで達す。万物一切を〔名称と概念の形式により〕つかみ取りながら、〔目に見えない〕風さながらに天〔空〕の彼方へ、そして、この〔大〕地のさらなる彼方へと、吹きわたる。かくばかりにこそ、〔自らの〕偉大もて〔ヴァーチュは〕なりぬ。（10.125.7～8）

最初の短い一文以外は、カッコ内に例示したような多少の語句を読み込みさえすれば、風の比喩も適切であり、きわめて明解な讃歌である。しかし、ヴァーチュが「父を生む」とは一体どういうことなのか。その父とは、親縁関係上もちろん「言語の父」のことであり、「この〔宇宙の〕頂点（mūrdhan）に」という存在場所からして当然であるが、宇宙で最高の創造主を意味するに違いない。この謎に、多くの学者は頭を悩ませてきた。しかし、ヴェーダ詩人の意図は、この二頌でもって、ヴァーチュの本性的な所行を賛嘆している。この事実さえ見抜けば、問題は一挙に解決するであろう。要するに、「ことば」それ自体の本質的な「はたらき」を、よく考えてみればよいのである。

「ことば」の機能は、すでに略記した如く、この世の如何なるものに対しても、ある一定の形式をそなえた概念枠にくくりつけて、それに固有の名称を一つ貼りつける。これこそが、上の讃歌二頌におけるヴェーダ詩人の意図した主要なテーマであろう。その「はたらき」が、あたかも風のごとく全宇宙をくまなく席巻し、それに誰一人として気づくこともない、とは如何にも言い得て妙である。人間の知性は、宇宙の開闢以後はじめて既成となるところの、諸々の事物に付与された名称と概念枠とに引かれて、そのものを何とか理解した気になる、というのである。

Kは、同じ『リグ・ヴェーダ』第十巻の後続する讃歌を、彼の第4詩節のためにモティーフ上のベースにしたと考えられる。それは、神話的なヴェーダの宗教における哲学思想の最高段階を示すものとして名高い「宇宙開闢」の讃歌(10.129)であり、宇宙の太初について次のように語りかけている。

(1) その時、無もなく、有もなし。空もなく、天もなかった。はたして、深くて底なしの〔原初の〕水は、存在していたのだろうか。

(2) 死も不死もなく、昼夜もなく、あの「唯一なるもの」だけが風も立てないで自力にて呼吸していた。これ以外には、〔開闢以前の宇宙に〕何一つ無かった。

この第一頌と第二頌の前半とで、開闢以前の宇宙が私たちの住む現象界におけるがごとき二項対立のまったく存在しない世界であることを、ヴェーダの詩人はまず語り、しかも、「原初の水」についてすら、その存在を疑問視する。そ

こは、すなわち、人間の分別思考（vijñāna, vikalpa）がはたらく能力の限界をはるかに超絶した、まったく別次元に属する世界なのである。したがって、人間の認識能力も、そこまで達することはない。

しかし、そこは、完全な虚無の世界ではない。そこには、「自力で呼吸」する（√an）という用語から判断して、中性表現（tad ekam）であるが、とにかく純然たる単一の、とある生命体（jīvita ?）らしきものが「ただ、それだけはあった」という確信が断言されている。次に、「その生命体以外には何一つ無かった」のだと言って開闢以前の描写を締めくくると読めるから、その時の全宇宙は、すっかりそのまま、風も立てず自力で呼吸する単一の生命体そのものだったのであることになる。同じ風の比喩が、女神ヴァーチュの讃歌（10.125.8）とは別様に用いられていることに注意したい。

これに続く第三頌からは、おそらく宇宙の開闢について物語る部分である。それまで暗黒（tamas）が暗黒を覆っていた宇宙全体が混沌とした一面の水（apraketaṃ salilam）となり、やがて、それまでの空虚の中にあってすでに発現寸前の状態に達していた「唯一なるもの」が恐らくは作意の「熱」＝tapas の威力によって、そこに生れ出て宇宙生成が具体化へのステージに移る、云々と。したがって今の分析によるかぎり、開闢以前の宇宙というのは「唯一なるもの」（tad ekam）と呼ぶ以外に表現の仕方のない何ものかが、そこにおける存在の「すべて」なのであった。この同じ唯一中性の生命的な存在原理をKは男性神化して、次の第四詩節で「ただアートマン（自己）そのものである神」と表現する。

このようにして『リグ・ヴェーダ』第十巻に相前後して並ぶ二つの讃歌を比較することによって、「ことば」の女神ヴァーチュが生んだ父とは、太初の「唯一なるもの」をさすことが明らかになる。

「父を生む」という描写、これには、ヴェーダ詩人の見事な二重のメタファーが認められるのである。まず第一に、ヴァーチュは、宇宙開闢の第何番目かのステージまで少しも分明でなく、かつ無名であった唯一なる最高存在に幾許かの制約または条件（upādhi）を加えて名前を付与（cf. RV 10.71.1~2, AV 2.1.3, 拙稿a、一三—一四頁（nt.1））し、それを

誰もが表現可能な次後のステージへと向けて新たに誕生させたのだ。まさに、このこと自体を、その描写は意味する。その制約条件については、次の第四詩節へのMの註解が支持する。そして第二に、言語の機能にはもう一つ同時に並行して、ある一定形式の概念枠でくくる「はたらき」があるから、その力によって、無名かつ未分明であったあの唯一存在が、命名を通じて未知または不明の「暗黒」から人の知性が作動する「明」の領域へと、はじめて生れ出たことをも意味する。まさしく「はじめにロゴスありき」、『聖書』の立場も多分に同じ発想に位置するであろう。

ヴェーダの宇宙論は、このように人の知性の力すなわち「明」と、それの及ばない不分明との分岐を「ことば」の機能に求めたのである。しかし、その神話の発想は相対的な存在としての光りと影、明と暗とか、昼と夜との対比にアナロジーを置いているから、人間のもつ分別意識の射程範囲内をさして越え出たとは言い難い。しかも、バラモン教体制下のヒンドゥー達は、その後の宇宙開展に関してもきわめて楽観的なのであって、主として、インドラを帝王とする明朗快活な神々との共存を願う「明」または昼の宗教を伝統的に信奉してきたと言えるであろう。

むろん光明は、暗黒の反対概念である。昼はくまなく十方の万物を照らし出し、夜はこの世のすべてを暗闇に包み込む。大乗仏典のそこかしこで、諸仏が光明を突然に発する場面は少なくない。その外見は、しばしば俗信の奇跡に見紛がわれ、誤解を受けることが多い。しかし、その実質は自内証なる悟りの智慧が輝いてはたらきを顕す姿に他ならず、そこが説法するにふさわしい聖なる空間へと反転することを示すメタファーとしての宗教的な演出なのである。その光の「はたらき」が、一文中で動詞によって示されるような他にも種々ある一般的な作用や活動とは、本質的にまったく異なることを見落としてはならない。他の動作には何らかの動揺と変化が必然であるのに対して、光の輝きは、闇に対比するとき目に眩いばかりの照射が強烈であるにもかかわらず、他存在のありように対しては何らの変更も影響も及ぼすことなく、涅槃に等しい寂静そのままの中で「はたらく」のである。しかも、その作用たるや、まことに速い。漆黒の帳をたちまちの間に放逐してしまい、加えて凡愚の心に不安を与えることのない一種の平安を、その場の全域にもたらす。人間の宗教一般としては、現実につきものである迷妄と苦悩の暗黒よりも、理想としての神の「恩恵」と「救

い」の光明の方に最優先権を認めて、楽観的な昼と天の宗教を選び取るものが数多い。有史前のインドへと侵入して祭祀絢爛たるヴェーダの宗教文化を樹立した遊牧民たちの、もとの、いわゆる父的宗教はそれであった。

昼間は明るくて多様な個別の輝きばかりが目立ち、誰にもわかり易い面が多いから、すべてが見えているという錯覚に陥りやすい。それ故に、この世の諸事物間の裏側に隠された深遠な内的関連、これこそが宗教的な眼と心とにとって最も重要なターゲットとなるのであるが、その事実の存在を、とかく見失いがちになる。それは、いわゆる顕教一般に不可避の弱点であると言ってよい。宗教に対する一般的知識人の無理解もまた、そこに起因するであろう。仏教では多分、単なる光の明は二次的な意味しかもたない。ヴィディヤーの「明」は、光のそれに即しはするが、しかし同一ではないのである。

これに対して、昼の明とは逆の立場を最優先させた宗教も古代には決して少なくなかった。たしかに、闇の無言は恐ろしい。そして、不気味である。それにもかかわらず、昼間の労働に疲れた人の心を優しく包み込んで心地よい眠りに誘い、たゆみなく家畜も草木も繁茂し続ける夜半の偉大な静寂が、豊饒なる大地の信仰と相まって、そこでは主に先住者である農耕民たちの崇敬心を集めていた。少数ながら『アタルヴァ・ヴェーダ』の呪法讃歌の中にその例があり、『リグ・ヴェーダ』の第十巻に、ただの一篇だけであるがラートリー女神に捧げられた美しい独立讃歌（10.127）が残され、またゲルマンの「夜の女王」はモーツアルトの天才によりオペラ『魔笛』の第二幕で素晴らしいコロラトゥーラを今もなお、聴く人の胸に深く響きわたらせる。この柔和で母性的な農耕民たちの宗教は、世界の各地で、侵入者たち遊牧民の「昼の帝王」信仰によって歴史の表面からは駆逐されていった（拙稿b、六〇―六二頁（nt.53））。しかし、そこに顕著な怖畏と憧憬の念よりなる心性の宗教的な本質は、「安らぎ」という救いに裏打ちされて、どこの国の人々の心情においても、その奥底にあって隠然たる勢力を決して失うことがないであろうと思う。

これらの宗教は、いずれも二者択一の二項対立による分別思考にもとづくから、あくまでも人間の側からの発想である。しかし釈尊の初期仏教は、そのような見方や考え方を採用しなかったのではないだろうか。そこに、この世に創造

神を立てない、または問題にしない、さらに言えば人間に創造神はいらない、という意味での無神論から出発した仏教独自の宗教的立場が躍如とするように思われる。もしも創造主の存在を認めて宇宙の開闢以前という形而上の問題を議論すれば、開闢以後の現象界は完全に別なる次元の世界なのであるから、そこでは必然的に、もとカオスの状態に単一化していたはずの二項対立が分明にきっちり区別されねばならないことにならざるをえない。この細分化による分離が引き起す万有の多様性は、そのまま言語のはたらきである概念化に等しい（cf. RV 10.90.3~4 vs 1.164.45, & AV 2.1.2）。このような立場に味方する場合の宗教的態度は、とかく主知主義に偏する。その結果、理想とする苦の消滅や解脱に向けて、多くは「行」を修することよりも、むしろ神聖なる知識（jñāna）を獲得する努力の方を、より一層重要視するという傾向になる。しかし、これに対して初期仏教の教説は人生の支柱もしくは出発点となるためのものであり、《三学》と《三慧》の序列によって見事に示されるごとく、「修慧」の獲得を最終目的とする。修することによって身についた智慧（prajñā）こそが「明」（vidyā）として人生に輝く、と教えるのである。これが般若の智慧であり、諸法の縁起を生きる力となる。他方、一般的な知識は銀行預金に似ていて、しだいに頭脳の通帳内にたまってはいくが、それをハートで賢く使わなければ「明知」として輝くこともなく、また社会と人生に役立たない。

初期の仏教では、この現象界という人生の場に、有神論者が創造神話でいうカオス状態そのままの単一（一如）性を、知または認識の問題として認めたらしい。明知の対立概念には、もちろん不分明や無知も含まれる。しかし、仏教では、悟りの智慧としてはたらく「明知」（vidyā）に対立する概念を「無明」（a-vidyā）という。この無明は事理を照了する智の「明」なき智障に違いないが、しかし唯一、無明なきは仏心のみ。無明とは要するに、覚者ブッダの側から見た、明の消失した状態にある凡夫心の迷闇である。その無明とは衆生の生死を覆い、たぶん渇愛（執着）と連動して、輪廻を流転させるとも定型的表現として阿含経に説かれる（平川、四六五、五四七頁）から、知性的な無知の上に、さらに煩悩という、いわば身体的かつ本能的な諸要素がすでに染みついた有漏心のはたらく姿か、またはカ、すなわち、そこに

「明」の輝かない生存を続ける人間の現実、という意味の加味された背景もしくは前提をもつ用語でなければならない。無明はよく業種を潤し、生死を育成して三界に繫縛せしむ。唯識説によれば、不共無明の一部は第七マナ識と相応して恒時不断に相続する、という。通時的にも共時的にも諸々の煩悩と相互に増上縁となって常に影響し合うから、倶生のそれは対治し難く修道において究竟位の直前まで執拗に残り、したがって悟りを開くまでは、どこまでも無明がこの世を支配しているのである。

光明と闇との相待性は、それが、この世で通常の他の二項対立とは全く別の、本質的に違う関係であることをよく認識しなければならない。その関係には、たとえば光と影などの対比とは根本的に異なる微妙な点がある。他の相対関係なるものは、大概は二つともに揃って同一空間内に、しかも同時に共存可能である。したがって、その場合、物体的な概念関係だけを主として問題にする立場からの議論に終始できる。ところが光と闇との比喩は、そのような物体の存在論的な関係ではなくて、まったく別の関係、すなわち、一方が存在する時には必ず、それと同時に他は消滅してしまっている、という関係を特徴的に指示する。それは、形態ある物の有とか無の関係ではなくて、二つのものの機能上の対比を中心問題として最重要視する立場からの発想である。一の顕現は忽ちに他の存在を無化し、一の消滅が、そのまま他の発現である。闇がある限り光はなく、光の有るところに闇はない。何事につけ、また如何なる場合にも、その二つが共時的に並び立つような「あり方」は可能でない。さらに今一つ別の特質として、凡夫としての人間に経験できる光、そして明知の輝きには、ある一定の範囲内で、しかも、ある特定事項だけについて、という限界が常につきまとう。この点は後にも検討するが、とにかく共時に種々なる二項が一般的に相対するこの現象界の中で、光と闇との関係は一つの典型となる特殊な例外であり、実際に存在して人間に感知できるのは、その都度ある一事について、どちらかの一方だけに限られる。この機能的な関係の特異性は、無明と明との絶妙な比喩として用いられる時の必然的背景をなして、それらの理解をうながすためのキー・ポイントになるから常に忘失しないよう十分な注意を要する。

念のため次に引用する『大宝積経』巻第一一二は十二支縁起における「中道」あるいは「実相観」を明示して、本稿

後出の論点にも関係する。

明与無明、無二無別。如是知者、是名中道、諸法実觀。

明と無明は、二つに分かれず〔どちらか一方だけのものであって〕別々でない。このように知れば、それが中道であり、あらゆる存在の「真実の観法」である。（大正蔵一一巻、六三三頁下―六三四頁上）

初期仏教は無明を《十二因縁》の第一支となして、それが迷いの生死、そして輪廻する生存の根本原因であるとした。この世には、苦しい時もあれば、また楽しい時もある。それが常識的な事実であるにもかかわらず、仏教のテーゼは「一切皆苦」である。自己中心性ゆえの「苦」は根深い。そこで、この標語にならった言い方をすれば、有漏心による認識は、時にはいくらか明知の輝くことがあるにもかかわらず「一切皆無明」である。天台の『摩訶止観』によれば、無明は先よりあるから「故」なのであり、それを破る明を名づけて「新」となす（上一二一頁）のである。

阿含経典や『倶舎論』などで、第一縁起支として生死の根本原因である「無明」を、また縁起とも縁已生法とも（平川、三二〇頁以下）言うようなことがある。その理由は、もちろん色心を離れた無明それ自体の単独存在など経験世界の中にはあり得ない事をまず意味する他に、より重要な点として、第二縁起支の行に対しては順逆いずれの「観法」によるも通時の因果関係だけを問題にするから一方向的でしかない根本無明が、それと同時に現実における人生苦の根本因たる「共時」の存在として、他ならぬ明知とは機能的な依他の縁起関係という相待的な不二の状態にあると考えられていたことが、少なくともその二つの語形の対比から知られる。この同じ共時の縁起関係のことを、『摩訶止観』は「無明即明」とか「無明と明は畢竟空」（上六〇頁）などと繰り返していうのである。したがって、この「即」の一字を同一物とか、等価の意味に理解すべきではない。「畢竟空」とは、もちろん無自性・無執着のことであるが、先に述べたような悟る時まで凡夫につきもののカオス状態なる認識の単一性としても、また理解できる。その単一性は、無明と明との共時の縁起、すなわち「不二」の機能関係のことである。

共時の「不二」ということは『維摩経』で、この上なく見事なドラマ仕立ての演出によって例示された。入不二門品

における維摩の一黙を、漆黒夜陰のしじま以外の一体何に喩え得ようか。居士が、ただ一人だけで相手もなく、あの方丈にただポツネンと黙想している姿を一つ想像してみよう。今は、それを想像する自分の存在すらをひとまず忘れておいて。ただ自存独立なだけの、それに一体どんな意味があるのか。それが、一体何になる。それは、いわゆる独覚の所行であろう。かれは縁起を自力で悟るから縁覚とも呼ばれるはずであるのに、そのような一黙ならば、縁起の理にかなわない。したがって、この世の他の何ものにも一切かかわりようがないことになる。維摩の一黙がこの経験世界内での出来事であるかぎり、それが縁起として成り立つための相方という第二者の存在は必須の要件である。文殊ただ一人だけであってもよい、その存在が不可欠なのである。この文殊の表詮を待ってはじめて、ただ黙するだけの居士の存在は他に勝る最優先権を得ることができる。これによって、無明と明とが相即する共時の論理的関係と、仏教で無明の方に功過両用の局面を許して優先する宗教的な理由とが、二つとも同時に理解できる仕組みになっている。このような不二は、あらためて言うまでもなく「二而不二」としての相対関係であるから、もちろん過現未の三世に通じる。しかし人間の生活と修道の上で、共時の相対関係を主となして理解するのがよいと思われる。もはや蛇足であろうが、身近な事例のスポーツ競技について考えてみれば、理解が早い。陸上競技でも水泳でも何でもよくて、勝負または一等賞の問題である。

結果としての勝負は、真偽や正邪とか、大小その他と同じ対立概念であり、比較対象が必ずそこに同時にある。したがって、常識的にわかりよい。しかし同じ相対ではあるが、一等と二等とか第一番と二番目などの序列位には微妙であるが少し異なる所があり、多分こちらの方が二而不二の「不二」について理解するとき、アナロジーのもとになる条件が欠けていないと思う。どの競技でも同じく、たとえば一人だけで走った一等賞もある。不戦勝とかもあって、勝負の二項対立から、それらをどう説明するのかには難点がいくらかあろう。しかし、仏教から見れば、それらは、すでに一つの競技とはいえない。第一等の賞にかかわる縁起が、そこでは架空にしか成立していないからである。現実重視の立場における真実のトップである一番目とは、後から遅れてくる走者が、少なくとも、そこに一人は必ずいる場合にかぎ

る。これが重要かつ不可欠のポイントであり、このとき初めて比較できる相手が得られる。当たり前のようだが、その相手は他の何でも、または誰でもよくはない。一般化すれば、その時点で共時の、しかも「特定の相手」つまり遅れて次にゴール・インする者に限るのである。「不二」を語る場合には、必ずこの前提条件がつきものとなる。そのとき「特定の相手が別に必ずある」というのが「二」の意味であり、その両者の間にある相対関係を不二という。だから当然、野球や、その他のボールゲームでは、相手チームの得点が少しでも低いときに限られる。このようにタイムを競う速・遅とか先・後、得点の多・少などという同時存在を一例とするアナロジーから類推可能な、この世にある二項の相対形式すべて、それが共時の不二という相即の関係である。

この不二は、世俗諦を成立させて、この世の秩序を乱さないための監視役となる原理とも考えられていたはずである。その意味は、お互いに、特定の相方が極端に走って自分の「中道」を外れるようなことが無いように、しっかりと見守り、睨みをきかせている点で重要である。このように大乗の「不二」は、一語の中に縁起と空と中道の教義を包含して実践的な性格が非常に強く、真言密教の両部マンダラ不二の理念はそれの具象と映像化である。

人間の知性はインド一般にマナス（意）のはたらきと見なされるが、所与の力の限界が果てしない。何事であれ、言葉巧みにいろいろな理屈をつけて、実際この世には存在しないようなものまでをも概念化して、その対象にすることができる。仏教の唯識説では、第六意識は五感と俱生するばかりでなく、独起して、もしくは独頭に突進することがある、という。その能力を駆使しさえすれば、縁起支としての無明の原因を、その先は認識のカオス状態がただ単一に広がるだけの領域であるから、何処までも次から次へといろいろに憶測していくことは不可能でない。しかし「観法」としての十二縁起は、無明からスタートすれば、それで必要十分なことを教えるための図式である。その無明の原因を、それ以上さらに追求する必要はまったくない。その理由は、まず第一に、マナスの憶測による探索には際限がない。第二には、それは仏教の修道において、無意味である。知的なゲームを楽しむのならば、いざ知らず。単なる虚しいだけの議論を続けるに過ぎなくて、時間の無駄であるに加えて、人心の向上に何ら役立たない。古ウパニシャッドが伝える質問

し過ぎて頭が割れるというような話とか、南伝『中部経典』の有名な「毒矢の喩え」などにたどることができる警告が、多分『大智度論』巻第九十の、次の一文である。ほんの少し整理してそれを示せば、

もし無明の因縁について、その本を求むれば、すなわち無窮にして、辺見に堕し、涅槃の道を失わん。この故に、求むべからず。もし更に求むれば、すなわち戯論に堕せん。これ、仏法にあらず。（大正蔵二五巻、六九七頁上）

これを述べた直後に『大智度論』は無明の「体」の問題にふれて、それは獲得した途端に「明」であるとし、その明を諸法実相と実際とに等値とみなす。これは、先に引用した『大宝積経』の論拠を明示している。おそらくは同じことを喩えて天台の『摩訶止観』は、さらにパラフレーズして、次のように言う（上六〇頁）、

無明は、転ずれば、すなわち変じて明となる、氷を融かして水となすがごとし。さらに、遠きものにはあらず、余処より来たらず、ただ一念の心に普ねくみな具足せり。

それならば仏教は、別体でなく同体でありながらも相待する「不二」の存在である明知と無明とから、なぜ明ではなくて、無明の方に重点を置くのか。一つには、もちろん有漏の心を問題にするからに違いない。しかし今一つ、同じ有漏心の中で解決を待つ明の問題が残されている。このことは、おそらく昼の宗教の立場からは説明し難いであろう。だが、夜の宗教によれば、一目瞭然さながらである。真夜中の一室か、山奥の夜道を思い起こせばよい。光がついている間だけは、何かが見えている。しかし、その光が消えてしまえば、後はもとの真暗闇というわけで、この世の「明」には時間的な限界がある。この意味において、もしも仏教が味方して組するとすれば、夜の宗教の方であろうと言える。阿含経典の四念処観や阿蘭若住、そして後期密教の尸林の瑜伽などは、この方向で理解できる。ヴェーダの宗教は、人間の抵抗を拒絶して、その無力を思い知らせる自然界の猛威を神格化し崇敬したが、仏教は、宇宙開闢の問題を完全に無視して（捨置・無記）、輪廻の生存にのみ照準して凝視するから、この世の霊異はそのままに、むしろ人間としての意志的努力が十分有効にはたらき、そして正当に報われる方面を殊さらに選び取ったのである。

それればかりではない。光との対比において、無明には更なる別の優先権がある。この現象界では、どのような光が照

らす力も領域も、一室のように限られた範囲内ならば全体にいきわたることもあるが、はてしない無限の彼方にまで届くことはない。太陽の光でさえも、日没までに限られる。この世で人間が利用できる光輝には、すべてに同じ空間的な限定までもがつきまとう。したがって、人間の分別思考では、何らかのある限定された事柄について、一度点じてはやがて消え去り、消えてはまた点くわずかばかりの明知があることにより、それに相待する無明の根本的な存在が知られることになる。俗にも言うとおり、いくら解ってはいても止められないのが、無明の存在なのである。

しかし、そのような根本無明と実質的に相対する般若の「明」なるヴィディヤーは現象界の人に身近な光明と同じく機能しながらも、一旦はたらき始めるやいなや「それがすべて」の絶待として闇心の愚迷を完璧に、そして恒常に消し去ってしまう。見道所断の、迷理または分別起の惑がその一例であり、悟りを開いた諸仏・如来を「一切智者」と呼ぶ根拠も一つはそこにある。それは、また明と無明の「体」を、同じく法性とする意味でもある。少なくとも『摩訶止観』の説く対比（上一六八―九、二四八―九、下一七三―四、二八六―七頁）は、そう読める。小本の『般若心経』は般若波羅蜜を「大明呪」（mahā-vidyā-mantra）と見ているようである。偉大なる「明」のマントラとは、般若の智慧が明るく輝き、それを唱えるとき有益な力が不虚にはたらく姿のメタファーとしての用例と考えて読むとよいであろう。しかも、仏教は、人間に生得の般若の力を認める立場である。

言語は、明知と無明の相対を、ただ文字面でしか区別できない。それが、本当は、どう違うのかを知るには、言葉でなくて、生得の般若に支えられた修道によらねばならない。自己中心的な倶生起の煩悩障を脱却して、はじめて無明が消滅する。この背景をよく視野に入れて、たぶん『般若心経』の上記用例を理解しなければならないであろう。『摩訶止観』が「無明転ずれば、変じて明となる」（上六〇、下二八五―六頁）とか「法身は、これ明にして無明を破す」（上一二一頁）とか「無明を破して無生忍を得」（下八〇頁）などと「転」や「破」を示すのは、その意味である。

人間の使う言葉には、とくに宗教上の修道という場において、大きな問題がある。しかも、それは言語自体の本質にかかわる重大な難点でもある。すでに釈尊の説法躊躇という仏伝の有名な一場面だけからも知られるように、宗教的言

詮というものの決定的な限界を仏教は早くからよく認識していた。それは、依他と縁起を支える勝義に適用できない。縁起によるこの世のいわば有機的なネットワークを、何処もかしこも、こと細かに切断して細分化してしまい、概念間だけの脈絡を通じてのみ世俗諦を表詮する機能しかもたないからである。したがって、密教的なダラニまたはマントラの次元以外で、仏教聖典が言葉を明知のヴィディヤーと同一視することはまずないであろうと思われる。しかし、ヴェーダ以来のヒンドゥー教神話では、すでに考察したごとく宇宙の開闢後に明知の生起あり、と見ていた。エデンの園における『創世記』の神話に似て。

Kは、以下の十四詩節によって、神々が梵天を称賛するありさまを叙述する。

(2・4) まず、実際には表示されていないが、世にも尊き方 (bhagavat) よ、と呼びかけの語を補えば解説しやすい。このように適切な語を補完してコンテクストをはっきりさせ文意をとりやすくするのも一つの修辞解釈法に数えて、adhyāhāra という。

「宇宙の生成よりも以前には」。この二語の連係について、P 2.3.29 : anya, arāt, itara, ṛte, 方位を意味する語、-añcU を後分とする合成詞などは第五格 (Abl.) を支配する、という規定によって *prāk* < pra-añcU の用法をMは解説する。

「ただアートマン (自己) そのものである方に対して」、すなわち唯一 (=単一 or 一如) の姿なる方に対して。次にMは、経証を示す。「この世は、実に太初は、ただ唯一なるアートマンだけであった」と天啓聖典 (Ait. Br. 1.1) にあるから。「kevalam (adv.) は確定を意味するが、形容詞としては唯一か、または完全の意味である」とアマラの辞書にある。

「後には」とは、宇宙の生成が始まるとき。何かが別々の部分に分かれる、というのが「区分」の意味。純質以下サーンキヤ学派の説く三グナという区別、それを所有する、その方に対して。「グナ (pl.) とは、純質と激質と暗質であ

る」とアマラ。「分離 or 多様に」とは、限定条件または制約(upādhi)のことであり、宇宙の生成者たる役割などを意味する。「到達した方に対して」は、P 3.2.109 により -kvasU がつく不規則形で過去を意味する。まさに他ならぬこの理由により、「三大神の権化」つまり梵天とヴィシュヌ神とルドラ神の姿をもつ「あなた様に対して、帰命します」。P 2.3.16 は、帰命などの語の第四格(Dat.)支配を規定する。そこで世にいう、「帰依します。この世の生成時には、ラジャスなる神(梵天)に。そして存続の時には、サットヴァなる神(ヴィシュヌ)に。壊滅時には、タマスなる神(シヴァ)に。この三身もつ、自ら誕生せる神に対して」と。

バガヴァット(世尊)は、ヒンドゥーの人格神ならば、いずれにもに共通して最も人気のある普遍的な呼び名であり、仏教でも最初期以来、密教に至るまで一貫して用いられた。ヴィシュヌ派のバーガヴァタは、クリシュナ神の人格性を非常に重んじて、献身的なバクティにより信仰するヒンドゥー教の一宗派である。

宇宙の生成以前と壊滅後とは、単一のアートマンだけが、その次元における存在の「すべて」であった。その宇宙が開闢するとき、そこから万物の多様な一切が開展するさまを具体化して物語る神話が、同じ『リグ・ヴェーダ』第十巻のプルシャ讃歌(10.90)である。この讃歌では、宇宙生成が、宇宙大の規模によるヴェーダ祭祀の一大イベントになぞらえられる。そこでは、神々が施行する犠牲祭(yajña, 10.90.6ff.)をメタファーとして、Kが次の第五詩節で用いる「種子」や『マヌ法典』の「精力」に当たる宇宙生成のための起動因とする。そして、そのとき献供として捧げられた祭儀の供物(犠牲獣)、それが宇宙大をもなお越えて巨大な(10.90.1~4)という想像絶慮の原人プルシャであり、これが宇宙生成の質量因たる根本原因のメタファーとなる。神々が、その宇宙祭祀のイベントで解体した犠牲獣プルシャの身体、その各部位(10.90.11~14)から、この世の万有一切が個別に分かれて出現した。かくして具体化し生成した後の宇宙、すなわち、この現象界はプルシャの「身体」そのものである。インドの有神論諸教派によってサーンキヤ学派の三グナ説は、これに類する宇宙生成論の因果関係を説明するために理論的装備として援用された。

『リグ・ヴェーダ』とは、その権威たるや古来、神聖最高にして絶対に侵すべからざるインド第一の天啓聖典である、

と教えられ信じられてきた。その聖典が宇宙論的原人プルシャに関して設定した四分構造説（10.90.3～4）は、そのまま一種の哲学モデルとして、後世その影響力がインドの宗教思想界全域に大きく広まり、ヒンドゥーの有神論思想について（拙稿a）は言うまでもなく、大乗の仏身論や四智説にまでも何らかの影響を当然与えたことが推測でき、後期密教の五智如来説は、そのほぼ完成域に近い一つの極致を明らかに示している（拙稿c）のである。

（2・5）　生れない、のが不生者である。「不生の神よ！　水（f.）の中に尊方（m.）によって、とある不虚の（＝不毛でない、多産な）種子（＝精力、nt.）が蒔かれた（＝投げ込まれた）」。放たれた、という別の読みがある。アマラによる「種子」（bīja）の同義語5種の中の男性的な精力（vīrya）をとる。つまりMは、それを単なる質量因としての物である種子でなくて、後々に全宇宙を生みだしていく中性原理としての力だ、とするのである。

この精力は、何かものの本性が作動しはじめて機能するときの持続力である。その《はたらき》は、物の場合とか心作用などの別を問うことなく、この世のものすべてにある。つまり、あらゆる事物が何らかの作用をするのはこの精力による、と考えるのがインド的宗教思惟における共通理解であり、Mのコンメントはその理解にもとづく。そして、これは初期以来の仏典でも「精進」と漢訳される非常に重要な概念であり、大乗仏教はその理念を「行」の一つと見て、大乗菩薩の六波羅蜜に組入れた。

したがって、ここでいう「種子」もまた、一種のメタファーである。形ある植物の種、そのものを指すのではない。そうではなくて、眼には見えないけれど、まず第一に、その種子のもつ潜在的な発芽力。それればかりではない。加えて第二には、そこから、さらに将来的に一個の草木へと大きく成長していく、その発育力をも指示する、と理解しなければならない。つまり、Mの理解による「種子」は、ある事物に潜在的な(1)起動力と(2)発展力との二重の比喩として用いられていることに注意したい。

この「精力」は、ヒンドゥー教ヴィシュヌ派の最高なる人格神バガヴァットに特有の《六徳》（ṣāḍ-guṇya）の中の第

五番目の特性である（拙稿a、四、一六―一七頁、『大智度論』巻一五、大正蔵二五、一七三頁上）。この神の六徳における数値の「六」の背景にある意味は、ソロモンの封印で知られるダヴィデの星（六芒楯）が象徴するという「精神と物質との連合」を示す神学的理念にも通じるかと思われる。たとえば雪の結晶のごとく、自然界で六角は最も安定した省エネ形態の一つなのであろう。加えて原作者のKは、その精力の語に、仏教でいう四種因縁の第一に当たる根本質量因をも加えた三重のメタファーを恐らくは意図していた。Mが下に引用するマヌの教説をKが知らなかったとは、正統の観点からも年代的にも、とうてい考えられない。

同じ発想は、大乗仏教の唯識思想における第八アラヤ識の種子説にも認められる。その別名の一つを種子識ともいう第八識の種子は、単なる物ではない。有漏種子は、私たち人間が悟りを開くまでの心の一般的な作用（見分）と、その所縁となる影像（相分）すべての根本原因である「功能」という一種の潜在的な力を指示する名称である。

「これから」とは、尊方の種子から、「動・不動の」とは、動植物よりなる。これは並列合成詞（dvandva）であるが、集合名詞として単数扱い（ekavattva）にする。「全」とは、世界のこと。生起したる、と補足すれば解りよい。「それの」は「全」を受ける。そこから生じる、というのが「根源」の意味、つまり原因「である、と尊方さまは謳われている」。世間で、と補足するとよい。

この詩のモティーフに関して、『マヌ法典』（1.8~9）が「ただ水だけを、太初に、神は生みだした。その水中に、彼は精力を放出した。それは、黄金の卵になった、何千という光線を発する太陽さながらに光り輝いて」と説いている。ここに用いられた「種子」とか宇宙「卵」とかの語が中性名詞であることは、第七頌以下の描写のために注意しておいてよい。『マヌ法典』にある黄金卵からの宇宙生成論も同じ『リグ・ヴェーダ』第十巻のヒラニヤ・ガルバ讃歌（10.121）までさかのぼり、ブラーフマナの宇宙生成論をへて主要なモチーフが類型化し、プラーナ文献の宇宙論神話へと連続する（拙稿a、一五頁（nt.13））。

（2・6）「唯一者なる」＝宇宙の生成より以前は単一の姿にある「尊方さまは」、「三種の分位によって」＝三種のグナよりなる、ハリ（ヴィシュヌ）とハラ（シヴァ）と梵天なる三神の姿により、「偉大な力を」＝固有に内在するシャクティの力を「高めつつ」＝増強しながら、宇宙の「壊滅と存続と生成との」＝終末・維持・生起の「根本原因となっておられるのです」。この第六詩節は、先の第四詩節・最終句のパラフレーズであるからして、同じことを再度繰り返す過失にならない。

万有生成の作者であることを述べ終って、次に、Kは生殖による創造を目的とする有相ブラフマンの多様性について描写する。（2・7以下は省略）

〔参考文献〕

『摩訶止観』上・下、関口真大校注、岩波文庫、一九九六。
平川彰著作集・第一巻『法と縁起』、春秋社、一九八八、三〇九頁以下、四六五―四七〇、四九九―五四九頁。
津田真一『アーラヤ的世界とその神』、大蔵出版、一九九八、八五―八八、二三一―二四七頁。
拙稿a「初期パンチャラートラのヴューハ理論」（『古代文化』四八・一二、京都、一九九六）一―一九頁。
拙稿b「ヴューハ説とパンチャラートラの初相」（高野山大学創立百十周年記念『論文集』、一九九六）七七―九三頁。
拙稿c「ヴューハ説の形成〔3〕――インド仏教史における《パンチャ構造》の共時認識」（『密教文化』一七八、高野山、一九九二）一二六―一〇二頁。

執筆者一覧

伊藤隆寿（駒澤大学教授）
四津谷孝道（国際仏教学研究所専任研究員）
池田練太郎（駒澤大学教授）
荒井裕明（駒澤短期大学講師）
ジョアキン・モンテイロ（同朋大学仏教文化研究所客員所員）
大西龍峯（駒澤大学講師）
奥野光賢（駒澤短期大学助教授）
末光愛正（曹洞宗甘露寺住職）
菅野博史（創価大学教授）
袴谷憲昭（駒澤短期大学教授）
中嶋隆藏（東北大学教授）
中西久味（新潟大学教授）
高野淳一（東北大学講師）
平井宥慶（大正大学助教授）
沖本克己（花園大学教授）
木村清孝（東京大学教授）
吉津宜英（駒澤大学教授）
陳永裕（本覚）（韓国・中央僧伽大学校教授）
釋依昱（頼秀蘭）（台湾・義守大学助教授）
小林正美（早稲田大学教授）
石井公成（駒澤短期大学教授）
田中良昭（駒澤大学教授）
石井修道（駒澤大学教授）
粟谷良道（曹洞宗総合研究センター専任研究員）
石井清純（駒澤大学助教授）
伊藤秀憲（愛知学院大学教授）
佐藤秀孝（駒澤大学教授）
晴山俊英（曹洞宗総合研究センター宗学研究部門主事）
新川登亀男（早稲田大学教授）
末木文美士（東京大学教授）
長谷部八朗（駒澤大学助教授）
渡部正英（駒澤大学講師）
原田覺（国士舘大学教授）
池田道浩（駒澤短期大学講師）
木村誠司（駒澤短期大学助教授）
奥住毅（東方学院講師）
松原光法（前高野山大学教授）

あとがき

駒澤大学仏教学部教授、平井俊榮先生には、平成十二年十一月二十日に満七十歳の誕生日をお迎えになり、明年三月末日をもって駒澤大学を定年退職されます。

ここに、先生の古稀・御退職を記念して『平井俊榮博士古稀記念論集　三論教学と仏教諸思想』を刊行し、これを先生に献呈できますことを心から慶ぶとともに、今日に至る経過の一端を報告し、本書に執筆頂いた諸先生はもとより、平井先生に有縁の方々にも謝辞を申し上げて、あとがきとさせて頂きたい。

平井先生の古稀を記念して論文集の出版を、という声が門下生の間から聞かれるようになったのは平成九年秋ごろであったが、実際に先生にご相談申し上げたのは翌十年二月十六日に、二子玉川の「むなかた」で開いた、愛知学院大学に転勤される伊藤秀憲氏の送別会の席上であった。その時には先生が監修された『三論教学の研究』刊行の経緯（同書の後記に詳しい）が話題となった。それは先生の還暦記念の出版をという門下生の願いから出発していたが、しかしあの時は、先生は諸般の事情を考慮されて記念出版を固辞されたのであった。したがって今回は再度のご相談であり、門下生としては次の機会には何としてでもとの暗黙の決意があって率直にお願い申し上げたところ、さすがの先生も私共の熱意に押されて此の度の計画をご快諾下さり、出版に関しては刊行会に一任して頂くこととなった。その刊行会は、先に『三論教学の研究』刊行会事務局となった池田練太郎・伊藤秀憲・伊藤隆寿・袴谷憲昭・吉津宜英の五名に奥野光賢が加わって構成し、計画を推進することも了承されたのである。

その後数回の会議を経て、書名及び内容・執筆依頼者・出版社などが決定されて、四月初には執筆依頼状が発送され

た。五月末には執筆予定者がほぼ出揃い、翌年十一年の夏までにそのほとんどの先生方から御原稿を項戴した。すべてが順調に進んで本書が予定通りに、先生の御誕生日前に確実に刊行できる目処がついたことを刊行会一同安堵すると共に、ご多忙のところ玉稿を賜り校正等にもご協力項いた先生方に対しては、とりわけ厚く御礼申し上げる次第である。なお、計画が順調に遂行されたについては、刊行会の事務を一手に引き受けて適切に処理運営してくれた奥野光賢氏のご尽力によるもので深謝申し上げたい。

さて、平井先生のこれまでの御業績は本書に収録した先生の「著作目録」をご覧項きたいと思うが、何と言っても昭和五十一年刊行の『中国般若思想史研究――吉蔵と三論学派』は、東京大学に提出された学位請求論文として先生のそれまで十数年にわたる御研究を集大成されたというにとどまらず、〃三論教学〃あるいは〃三論学〃という一つの研究領域を確立された記念碑的不朽の御業績である。以後三論学を志す者は勿論のこと中国仏教や隣接する分野の研究にも必読の書として多くの研究者を裨益し刺激を与えて来た。その結果が一つの形となったのが十年前に先生の御監修によって出版された『三論教学の研究』であった。これによって三論教学の仏教思想上の重要性とその位置づけが明確になったと言える。

本論文集は、平井先生を初めとする多くの研究者の業績を踏まえつつ三論教学及び関連する諸問題をより深くより広く解明することを主たる目標として、記念論文集の性格も考慮して書名を「三論教学と仏教諸思想」として玉稿をお寄せ項いた。収録された諸論文をみると、三論教学及び関連分野の研究が約半数を占めて中核を構成し、仏教諸思想には華厳思想、禅思想、唯識思想、さらにアビダルマ仏教、チベット仏教、日本仏教、道元関係があり、仏教周辺のインド哲学や中国道教に関する研究も含まれている。現在第一線で活躍されている先生方の最新の諸論考は、必ずや学界に一石を投じ、更なる研究の発展に資するものと確信する。と同時に、これまでの平井先生の御学恩に幾分たりとも報いるところがあれば誠に幸いである。

平井俊榮先生は、昭和三十九年四月に駒澤大学仏教学部に奉職されてから実に三十七年の長きにわたって駒澤大学に

あって研究と教育に従事され、その間研究者の育成のみならず様々な方面で活躍する多くの人材を育てられた。また駒澤大学学長を初めとする要職や学会の役員に就任されて大学及び学界の発展に寄与された。しかし、激務にあっても学者としての姿勢は貫かれ、平成二年に『大乗仏典』〈中国・日本篇〉第二巻「肇論・三論玄義」(中央公論社)、同八年に『続法華玄論の註釈的研究』(春秋社)を出版された。他方、ご自坊である岩手県山田町の宝珠院の本堂・庫裡の新築と境内整備の大事業にも着手され、見事な伽藍と境内を完成されて平成十一年十一月三日に落成法要を盛大に営まれたことは記憶に新しい。宝珠院様の将来も磐石とお見受けした。

平井俊榮先生におかれては、なお一層の御健勝をお祈り申し上げると共に、御研究においても益々御活躍され、なおも私共を導いて下されることをお願い申し上げたい。また、本書に御執筆頂いた諸先生に重ねて御礼を申し上げ、さらに本書刊行に当たって有形無形の御協力を賜った諸先生、そしてこの困難な出版を快く引き受けて下さった春秋社社長神田明氏ならびに出版計画の当初より誠意をもって事に当たられ編集を担当された同社編集部の上田鉄也氏に対し、心から謝意を表する次第である。

平成十二年七月二十日

平井俊榮博士古稀記念論文集刊行会

代表　伊藤　隆寿